



INSTITUTIONEN FÖR LITTERATUR,
IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Homo stupidus eller imago Dei?

En studie i neandertalarnas teologiska status

Homo stupidus or imago Dei?

A study of the theological status of neanderthals.

Mikael Erikhans

Termin: VT21

Kurs: Religionsvetenskap och teologi,
examensarbete för magister, 15 hp

Nivå: Magisteruppsats

Handledare: Fredrik Portin

Abstract

This paper is a student essay in systematic theology about the theological status of the Neanderthals. What can we say about these close relatives on the tree of life that are our cousins the Neanderthals? Are they simple dimwitted brutes or are they to be regarded among the humanity in Genesis that are endowed with the image of God.

From the very start, the academic community had difficulty in interpreting the remains found in the Neanderthal Valley in Germany. One scholar wanted to name them *homo stupidus*, as throughout the history of neanderthal interpretation many scholars have seen these hominids as primitive, underdeveloped, and barbaric. However, recent scientific findings from various disciplines, ranging from archeology, anthropology, evolutionary biology, and genetics, have painted a very different picture of the Neanderthals. 40,000 years ago they had several of the social and cultural abilities that homo sapiens possessed.

In this essay I argue that the theological status of neanderthals should be regarded as equal to that of humans. This is a controversial proposal to be sure but I'm not alone in taking this approach theologically. To my aid, I have three scholars who have discussed this theme before me and I will analyze their arguments while making my argument of the theological status of the Neanderthals. These scholars are Dr. Joshua M. Moritz of theology at the University of Francisco. Fr Simon Francis Gaine O.P. teacher of theology at Blackfriars Oxford, and Megan Stueve evolutionary anthropologist. Moritz and Gaine take a theological standpoint when they argue for the theological status of the Neanderthals, while Stueve takes a different approach using recent data from anthropology and archeology to argue for the theological status of the Neanderthals.

My argument is made by first looking at the history of Neanderthals and their reception. Then I switch focus to the difficulty of pinpointing human nature from the perspective of humanity possessing exceptional and unique abilities and skills. From there I discuss the different interpretations of the theological concept of *imago Dei* and how they have evolved throughout the centuries. Lastly, I pinpoint the theological status of Neanderthals within the concept of *imago Dei* itself and discuss whether they are to be regarded as part of the divine image or not.

Innehållsförteckning

1	Inledning	1
1.1	Syfte.....	2
1.2	Problemformulering	2
1.3	Metod och Teori	3
1.4	Tidigare forskning och material	5
1.5	Avgränsning	6
1.6	Disposition.....	6
2	Neandertalarna och den mänskliga naturen	8
2.1	Den historiska bilden av Neandertalarna.....	8
2.2	Några exempel på neandertalare i konst och populärkulturen	11
2.3	En ny bild av neandertalarna	12
2.3.1	Genetisk forskning	13
2.3.2	Neandertalarnas religion och kultur.....	16
2.4	Vår mänskliga natur	18
3	Imago Dei och neandertalarnas teologiska status	24
3.1	De olika förståelserna av <i>imago Dei</i>	26
3.2	Är <i>imago Dei</i> ett problematiskt begrepp?.....	30
3.3	Neandertalarnas teologiska status, skapad till Guds avbild?	38
4	Avslutande diskussion	43
5	Slutsats	46
	Bibliografi	48

1 Inledning

Den här uppsatsen är en undersökning av neandertalarnas teologiska status, jag kommer att närma mig detta genom att analysera några nutida argument för och emot neandertalarna som *imago Dei* (Guds avbild). Finns det anledning att omdefiniera det teologiska begreppet *imago Dei* i relation till våra närmaste artsläktingar inom familjen homo eller är det så att begreppet behöver breddas för att inkludera flera arter eller alla arter, det är några av de frågor som jag vill beröra med denna uppsats.

Året 1856 hittar några gruvarbetare benrester i ett stenbrott, dessa benrester visade sig komma från en tidigare okänd arkaisk hominid. Ett av de namnförslag som diskuterades för denna grupp av hominider var *homo stupidus* (den dumma människan)¹ men kom i stället att uppkallas efter den plats där benen hade hittats, nämligen *Neandertal*. I Charles Darwins publicering av *Descent of Man* (1871) beskrev han människans evolution och neandertalarna kom att ses som ett led i denna evolutionära kedja. På grund av att neandertalarna kom att betraktas som ett förstadium av homo sapiens betraktades de också som underutvecklade, dumma och primitiva varelser.

Nutida forskning inom paleoantropologi, evolutionär biologi och genetik har idag målat upp en helt annan bild av våra kusiner på livets träd. Det finns idag gott om arkeologiska, antropologiska och genetiska data för att neandertalarna hade en materiell kultur bestående av utsmyckningar, de skapade komplicerade redskap av ben och flinta, de hade sannolikt ett talspråk. De begravde sina döda, lämnade blommor och gravgoods till sina avlidna, de tog hand om sina skadade och handikappade. Sannolikt hade de också ett symboliskt medvetande då man hittat grottmålningar som endast kan ha skapats av neandertalare då de är daterade till en period i Europa innan homo sapiens fanns där på plats.

Allt detta väcker den intressanta frågan hur vi ska förstå dessa nu utdöda släktingar ur ett teologiskt perspektiv. Är de delaktiga i Guds avbild på samma sätt som homo sapiens?

¹ Lynn Even Megan, "From homo stupidus to homo sapiens: Changing and reaffirming the paradigm of human uniqueness through neanderthal descriptions" (Master of Arts, Fargo, North Dakota, North Dakota State University, 2015). Efter det att Darwin publicerat *Descent of Man* kom neandertalarna att betraktas som den förlorade länken mellan apa och människa men ansågs inte ha någon nära relation med homo sapiens, utan representerade snarare en evolutionär återvändsgränd för någon avlägsen släkting till våra förfäder. Ernst Haeckel föreslog att man skulle namnge kvarlevorna som hittats det vetenskapliga namnet *homo stupidus*. Men i enlighet med etablerade benämningar och klassifikationer fick de heta *homo neanderthalensis*.

1.1 Syfte

Jag kommer i denna uppsats att undersöka de teologiska implikationer som ny forskning och en reviderad bild av neandertalarna innebär. Specifikt kommer jag att argumentera för att det teologiska begreppet *imago Dei* även går att applicera på neandertalarna. Uppsatsen kommer alltså att handla om var gränsen går för vår mänskliga natur men också ifall det teologiska begreppet *imago Dei* i sig behöver omdefinieras. Denna uppsats bör ses som ett inledande bidrag till ett sådant arbete som inte lätt låter sig besvaras inom ramen för detta projekt.

Uppsatsen bidrar också till att synliggöra ett tvärvetenskapligt forskningsområde som rör sig mellan teologi och naturvetenskap. Uppsatsen har som mål att försöka argumentera för att naturvetenskap kan berika den teologiska diskussionen. Detta vill jag göra genom att belysa hur den historiska bilden av neandertalarna länge varit nedvärderande, de har setts som icke-rationella och icke-mänskliga varelser. Genom naturvetenskap så som paleoantropologi, genetik, biologisk evolution och arkeologi har vi idag en betydande mängd data om dessa närbesläktade hominider, en bild som målar upp en annorlunda verklighet om dessa kusiner på livets träd än den bild som de historiskt har tolkats utifrån.

1.2 Problemformulering

Givet syftet med denna uppsats, kan problemformuleringen formuleras i följande frågor:

Vad kan vi säga om neandertalarnas teologiska status i relation till det teologiska begreppet *imago Dei*? Hur kan de tidigare tolkningarna av *imago Dei* appliceras på neandertalarna?

Ett antal arbetsfrågor följer av detta:

- Vilka var neandertalarna?
- Vad är människans natur?
- Hur definieras *imago Dei*?
- Hur passar neandertalarna in i *imago Dei*?

1.3 Metod och Teori

Metoden som ligger till grund för den här uppsatsen är *konventionell innehållsanalys* som är en induktiv metod, där genomläsning av textmaterialet genererar kondenserade kategorier eller teman av det ursprungliga materialet. I denna uppsats har jag kategoriserat ett antal teman som är viktiga. Ett tydligt tema som är framträdande i uppsatsen är neandertalarnas receptions historia och vår nutida förståelse av dessa hominider. Ett annat tema är vår mänskliga natur som en exklusivitetsmarkör, det som skiljer människan från djurvärlden. Ett tredje tema är det teologiska begreppet *imago Dei* (Guds avbild) som relaterar till idén om vår mänskliga natur. Ett fjärde tema är neandertalarnas teologiska status i relation till idéerna om den mänskliga naturen och *imago Dei*. Dessa viktiga teman kommer till uttryck i uppsatsen två kapitel *Neandertalarna och den mänskliga naturen* och *Imago Dei och neandertalarnas teologiska status*.

Relationen mellan naturvetenskap och teologi visualiserades under renässansen genom metaforen ”Guds två böcker” där både naturen och Bibeln ansågs ha sitt ursprung från samma författare, Gud, och där båda behövde sina särskilda metoder för att kunna tolkas. Naturen och uppenbarelsen i Bibeln var två sidor av samma mynt, dessa kunde läsas individuellt men också sida vid sida för att på så vis belysa och berika varandra. Metaforen ”Guds två böcker” vilar på den fundamentala tron att den Gud som skapade världen också är den samme Gud som uppenbarar sig i Bibeln.² Denna uppsats är bland annat ett försök att motivera varför teologi och vetenskap behöver varandra och varför de inte bör betraktas som varandras motsatser.

Alister E. McGrath argumenterar i boken *Science and Religion: A New Introduction* att vetenskap och teologi har förmåga att engagera sig i meningsfull dialog om livets stora frågor. Det är inte frågan om någon okritisk konversation, eller assimilering av idéer. Denna typ av dialog behöver präglas av ett robust, utmanande och djuplodande samtal och kan innehålla potentiellt hotfulla frågor som ifrågasätter gränsen och auktoriteten för varje disciplin. En dialog karaktäriseras av *epistemisk dygd*, där varje deltagare tar ”den andre” på allvar, att tillsammans undersöka styrkor och svagheter i de olika utgångspunkterna samtidigt som man är öppen för att lära sig av den andra. Det handlar också om att finna sig i de gränser och svagheter som den egna disciplinen har. Givet både vetenskapens och teologins kulturella inflytande så är utforskningen av de båda förenade med potential för både konflikt och berikande. Trots riskerna finns det ett stort värde för både vetenskap och religion när de förmår

² Alister E. McGrath, *Science & religion: a new introduction*, Third edition (Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2020), 15–16.

mötas i dialog med varandra.³ Varför ska vi bry oss om detta? Enligt McGrath finns det tre anledningar som är viktiga.

För det första kan varken vetenskap eller religion hävda att de har en fullständig bild av verkligheten. De arbetar på sina separata nivåer, men reflekterar över liknande frågor och besvarar dessa på olika sätt. På detta spektrum av möjliga positioner finner vi de mest extrema, å ena sidan *vetenskaplig ateism*, å andra sidan *kreationism*. Tillsammans kan vetenskap och teologi erbjuda en flerdimensionell bild av verkligheten som gör det möjligt att uppskatta varje disciplins särskilda identiteter, styrkor och begränsningar samtidigt som det också ger oss en djupare förståelse än vad teologi eller vetenskap kan göra på egen hand.⁴ För det andra är både vetenskapen och teologin intresserade av att förstå och förklara hur saker och ting hänger ihop. Även om teologin i huvudsak är intresserad av människans situation är det också många som länkar samman det med försöken att hitta förklaringar om världen och människan. Vetenskapliga och teologiska förklaringar tar sig generellt olika former, även om de reflekterar över samma saker. Väldigt förenklat kan man säga att vetenskap frågar ”hur” och teologi frågar ”varför”. Vetenskap vill klargöra och förklara mekanismer, teologi vill utforska frågor om meningsfullhet.⁵

För det tredje sker en ökande medvetenhet inom de vetenskapliga disciplinerna om de bredare frågor som uppstår som en konsekvens av forskning. Men också de begränsningar som finns för disciplinernas förmåga att besvara dessa frågor. Ett tydligt exempel på detta är etiska frågor, har naturvetenskap förmåga att avgöra vad som är rätt eller fel? De flesta forskare skulle hävda att deras vetenskapliga discipliner är a-moraliska, det vill säga att den vetenskapliga metoden inte täcker de moraliska frågorna. Detta innebär inte att forskare är ointresserade av moraliska frågor, men de flesta forskarna erkänner att deras discipliner inte kan skapa eller upprätthålla några moraliska värden. Något som i sin tur lett till ett ökande intresse av dialog, där religion och teologi ses som viktiga parter i dialogen.⁶

I boken *Ensam i världen?* menar Wentzel van Huysteen att samtalet om *teologi* och *vetenskap* som generella och abstrakta kunskapsteoretiska begrepp är orimlig idag. Den rationella reflektionen är idag i och med postmoderniteten beroende av sin sociala och historiska kontext. Begrepp som *teologi* och *vetenskap* är däremot a-kontextuella och bör därför ersättas, menar van Huyssteen. Religiös tro och vetenskapligt tänkande ska heller inte betraktas

³ McGrath, 3.

⁴ Ibid, 3–4.

⁵ Ibid, 4.

⁶ Ibid, 4–5.

som konkurrerande eller motsägande rationalitetsbegrepp, i debatten mellan religion och vetenskap. Postmoderniteten erbjuder ett mer holistiskt och konkret sätt att tänka kring vår mänskliga rationalitet och är samtidigt ett argument för teologins offentliga röst i den samtida kulturen, enligt van Huyssteen.⁷

De modernistiska föreställningarna om objektiv sanning, universell rationalitet och autonom individualitet ifrågasätts därmed och anses alltjämt som ohållbara.⁸ Djupt förankrade i vår specifika forskningstradition, kan vi inse att varje ämnesmässigt bestämd tradition kan skapa frågor som inte kan lösas enbart med hjälp av de egna resurserna. Ett tvärvetenskapligt medvetande kan därför förmå oss att överskrida ämnesgränser och vända oss till andra discipliner för att hitta intellektuellt stöd. Den mänskliga rationaliteten är mångdimensionell och övergripande i sin karaktär, vilket innebär att ett pluralistiskt och tvärvetenskapligt samtal ger oss möjlighet att överskrida de kontextuella gränserna i våra traditioner och discipliner, menar van Huyssteen.⁹

Det finns en risk att teologi transformeras till naturvetenskap eller att naturvetenskapen blir teologi menar van Huyssteen. Ett annat vanligt alternativ är att avfärda teologi som en icke-vetenskap. Därför är det viktigt att all forskning bemyndigas att fritt ägna sig åt alla sorters överlappande frågor för att på så vis också identifiera gemensamma problem när de överskrider de tvärvetenskapliga gränserna, enligt van Huyssteen. Teologisk reflektion blir då en resonemangsstrategi som är jämbördig i integritet och legitimitet med natur-, samhälls-, och humanvetenskaperna hävdar van Huyssteen.¹⁰

1.4 Tidigare forskning och material

Det finns en liten mängd material som är skrivet om neandertalarna teologiskt i allmänhet och *imago Dei* i synnerhet. Det är framför allt tre källor som utgör grunden för den här uppsatsen som jag introducerar här nedan.

Joshua M. Moritz har skrivit artikeln "Does Jesus Save the Neanderthals?" i *Dialog: A Journal of Theology* (2015). Moritz närmar sig ämnet genom att studera fyra viktiga områden där teologisk antropologi, evolutionär biologi och paleoantropologi möter varandra, nämligen vår mänskliga natur, människans särställning, *imago Dei* och inkarnationen. Moritz argumenterar övertygande varför vi bör överge den substantiella förståelsen av *imago Dei* på

⁷ J. Wentzel van Huyssteen, *Ensam i världen?: människans särställning inom naturvetenskap och teologi*, övers. Per Lennart Månsson (Nora: Nya Doxa, 2008), 69.

⁸ Huyssteen, 31.

⁹ Ibid, 70.

¹⁰ Ibid, 69.

grund av att vi inte längre kan försvara människans särställning på biologiska eller genetiska grunder. I stället förespråkar Moritz en funktionell förståelse av begreppet *imago Dei* som han anser bättre anser motsvarar en kallelse av mänskligheten att vara Guds ställföreträdare.

Simon Francis Gaine presenterade en artikel vid *Thomistic Institute at the Dominican House of Studies* i Washington D.C. under rubriken ”Did Jesus die for Neanderthals?” (2020). Gaine väcker den intressanta frågan om neandertalarnas teologiska status. Han tar sin utgångspunkt i de genetiska studier som visar att neandertalarna och homo sapiens hade sexuellt umgänge vilket resulterade i hybrider. Alla nu levande människor med europeiskt eller asiatiskt ursprung har idag två procent neandertalare DNA i sin arvs massa. Detta talar för att även jungfru Maria hade neandertalare DNA. Så när ordet blev kött så blev ordet också delvis neandertalare enligt Gaine och försöker att argumentera för hur vi ska förstå neandertalarna genom att applicera olika teologiska modeller på dem.

Megan Stueve närmar sig ämnet i artikeln ”Formed in the Image of God: The Theological Status of Neanderthals” i *On Knowing Humanity Journal* (2017). Stueve argumenterar för att en undersökning av de olika teologiska tolkningar som finns av *imago Dei* visar att homo sapiens inte är den enda arten som är skapad till Guds avbild. Stueve hävdar att den arkeologiska data som finns kvalificerar neandertalarna som en del av *imago Dei* och lyfter fram exempel på hur de olika tolkningar som finns har sina motsvarigheter bland neandertalarna.

1.5 Avgränsning

På grund av den begränsade forskning som finns inom ämnet kommer de tre källorna angivna ovan ligga till grund som mina huvudsakliga källor i uppsatsen. Mitt fokus ligger i att diskutera och argumentera för huruvida vi kan betrakta neandertalarna som en del av *imago Dei* eller inte. Andra teologiska frågor och aspekter som väcks på grund av detta kommer inte att ges något utrymme inom ramen för denna uppsats. Jag har även valt att fokusera mitt arbete endast på gruppen *homo neanderthalensis*, på vilket sätt andra grupper av släktet *homo* är skapade till Guds avbild kommer jag inte att göra in ramen för detta projekt.

1.6 Disposition

Kapitel 2, *Neandertalarna och den mänskliga naturen*, handlar om neandertalarnas receptions historia, hur man har tolkat neandertalarna inom akademisk forskning och hur detta har påverkat bilden av dem inom populärkulturen. Jag argumenterar med hjälp av en artikel skriven av Julia Drell att bilden av neandertalarna historiskt varit negativ och orättvis. En mera

nutida tolkning av den grupp hominider vi idag kallar neandertalarna visar att de var väldigt lika oss homo sapiens och besatt alla de färdigheter och egenskaper som vi själva har. Detta leder sedan över till diskussionen om vår mänskliga natur, hur synen på människan som en enastående och unik skapelse kommit att ifrågasättas på grund av evolutionsteorin. Innan Charles Darwin präglades synen på människans ursprung av den bibliska berättelsen om Eva och Adam vilket också innefattade idén om människan som skapad till Guds avbild.

Kapitel 3, *Imago Dei och neandertalarnas teologiska status*, börjar med att redogöra för de tre historiskt vanligaste kategoriseringarna av begreppet Guds avbild. Den *substantiella* förståelsen som menar att avbilden hör ihop med någon substans, egenskap, essens eller förmåga hos människan som gör henne till Guds avbild är också den historiskt mest inflytelserika och har sina rötter i Aristoteles filosofi. Den *funktionella* förståelsen ser uppdraget som Guds förvaltare eller ställföreträdare som centralt i sin tolkning av begreppet. Funktionen utesluter inte aspekter av *imago Dei* men ser utnämmandet av mänskligheten i skapelseberättelsen som det utmärkande tecknet av Guds avbild. Den *relationella* förståelsen ser relationen det vill säga människans sociala förmåga som det utmärkande för Guds avbild. Det är relationen till Gud och vår förmåga till kärlek, omsorg och medlidande som är det viktiga. Utöver dessa förståelser finns även versioner som betonar ett eskatologiskt perspektiv och fokuserar på människans framtida mål och syfte. Här tar jag även upp några av de kritiska röster som väckts i debatten kring begreppet *imago Dei*. Diskussionen om neandertalarnas teologiska status för samman de föregående kategorierna och diskuterar med hjälp av en artikel skriven av Megan Stueve ifall vi kan betrakta neandertalarna som en del av *imago Dei* eller inte.

Kapitel 4, *Avslutande diskussion*, diskuterar de olika argument som lagts fram om neandertalarnas teologiska status. Kan vi betrakta neandertalarna som delar av den mänsklighet som Gud utvalde att bli Guds avbild? Eller är de som historien ofta betraktat dessa hominider inget annat än djur, som saknar de distinkta och utmärkande delarna av *imago Dei*?

Kapitel 5, *Slutsats*, redogör för mina egna slutsatser och besvarar uppsatsens problemformulering.

2 Neandertalarna och den mänskliga naturen

Det här kapitlet kommer att redogöra för vilka neandertalarna var. Först kommer jag att lyfta fram hur neandertalarna historiskt har tolkats och gestaltats, för att sedan belysa hur den vetenskapliga forskningen på senare tid bidragit till att omforma synen på neandertalarna. Därefter visa på att neandertalarnas kultur och religiösa uppfattningar motsvarar det som vi finner hos våra egna förfäder i släktet *homo sapiens* vid den tidpunkten då de faktiskt levde tillsammans sida vid sida.

2.1 Den historiska bilden av Neandertalarna

Julia R.R. Drell i artikeln ”Neanderthals: A History of Interpretation” i *Oxford Journal of Archaeology* beskriver receptionshistorien om neandertalarna. När man fann de första benfragmenten 1856 i tyska *Neandertal* var det en lokal lärare vid namn Johann Carl Fuhlrott som först insåg att det rörde sig om efterlämningar från den senaste istiden, något som kunde ge insikter om vårt mänskliga förflutna. Redan 1830 hade man hittat efterlämningar av neandertalare i Gibraltar, men man hade inte identifierat dessa med någon uråldrig hominid när de hittades.¹¹

Första halvan av 1800-talet präglades av en framträdande biblisk syn på naturen och arternas utveckling. En världsbild som förmedlades både genom kyrkans institutioner och genom den vetenskapliga akademien. Man vidhöll att Gud hade skapat världen mer eller mindre så som vi känner den.¹² Introduktionen av Darwins evolutionsteori genom naturligt urval skapade vid publiceringen kontrovers, i England kom de att allmänt accepteras men i Tyskland undertrycktes idén om evolutionen. Fyndet av en neandertalare bara tre år innan publiceringen av *The Origins of Species* kom i England att betraktas som ett bevis på att Darwins teorier verkligen var korrekta. I Tyskland tog en ivrig vetenskaplig debatt vid där både Fuhlrott och Herman Schaaffhausen¹³ förespråkade att benen man hittat i Neanderdalen tillhörde en uråldrig form av människa. I opposition till detta stod en av Tysklands då ledande vetenskapsmän Rudolf Virchow, en framstående patolog, som rigoröst avvisade hypotesen som Fuhlrott och

¹¹ Julia R. R. Drell, ”Neanderthals: A History of Interpretation”, *Oxford Journal of Archaeology* 19, nr 1 (2000): 1.

¹² McGrath, *Science & religion*, 45.

¹³ Drell, 1. En kort tid efter att Fuhlrott fått tillgång till resterna av neandertalare 1 blev han ombedd att överlämna dessa till universitetet i Bonn. Där blev de vetenskapligt granskade av Schaaffhausen, han publicerade sin anatomiska analys 1857. Han beskrev några framträdande kännetecken och påtalade deras uråldriga karaktär. Idag känner vi igen dessa kännetecken som typiska för *homo neanderthalensis*.

Schaffhausen framställde. Detta berodde delvis på att han tillhörde de som undertryckte Darwins teorier. Han hade även andra skäl (läs mer om detta nedan).

Enligt Drell är det på grund av de konservativa perspektiv som till exempel Virchow representerar som betingat hur vetenskap och populärkultur har bemött neandertalarna. Det ska dock betonas här att Virchow ofta har feltolkats. Det finns forskare som menar att Virchow faktiskt såg Darwins evolutionsteori som möjlig och ansåg att arter kunde förändras över tid. Virchows motstånd att acceptera fynden från neanderdalen hade snarare att göra med hans ogillande av en praktik där nya förhistoriska arter kategoriserades enbart på grundval av några enstaka fynd. Oavsett vad så hade Virchow ett större inflytande i debatten och kom därför att prägla den.¹⁴

Som jag redan poängterat så produceras våra idéer och teorier aldrig i ett vakuum utan de bygger på tidigare idéer och uppfattningar. En persons åsikter kan vara mycket, inflytelserika om den historiska kontexten och opinionen står i favör till och reproducerar dessa idéer. Berättelsen om neandertalarnas mottagande är ett målande exempel på just en sådan process. En vanlig vetenskaplig ståndpunkt för tiden såg människans utveckling som en linjär process från det icke mänskliga genom barbari till civilisation. I denna process passades neandertalarna och andra förhistoriska hominider in på den evolutionära skalan av mänsklig historia och utveckling. Detta fick så klart konsekvenser för hur man betraktade neandertalarna, om de primitiva människorna som existerade i samtiden behövde konverteras och upplysas till ett mer civiliserat stadie. Var då inte neandertalarna, dessa grottvarelser, bortom både den kristna uppenbarelsen och civilisationen.¹⁵

Schaffhausens åsikter om ras och socio-evolutionär utveckling kom att prägla hans tolkning av neandertalarna. Han trodde, liksom många andra forskare vid denna tid, att det fanns skillnader mellan olika mänskliga "släkten" där den biologiska evolutionen var en process från primitivt till förädlande, där människan var ett slutresultat av denna process. Han vidhöll att människan dök upp mellan 5,3 (slutet på miocen) och 2,6 (början på kvartär) miljoner år sedan. Eftersom neandertalarna hörde hemma i den senaste istiden så var de därför mer primitiva i sin natur. De hade ju inte haft miljoner år på sig att utvecklas, enligt denna logik där homo sapiens var betydligt äldre än sina kusiner neandertalarna.¹⁶ Virchow fick möjligheten att undersöka benen 1864 och som nämnts tidigare var han skeptisk till Darwins teorier men inte helt och hållet främmande för dem. Hans specialitet inom patologi utgjorde fokus för hans undersökning

¹⁴ Drell, 2.

¹⁵ Ibid, 4.

¹⁶ Ibid, 4.

och Virchow betonade de olika sjukdomar och missbildningar som han ansåg låg till grund för skelettets egendomliga karaktär. Enligt honom rörde det sig inte om någon förhistorisk hominid utan snarare en relativt modern, men missbildad människa. Det ska betonas att Virchow till skillnad från Schaaffhausen inte såg någon väsentlig skillnad mellan olika raser, ingen ras kunde enligt honom vara mer värdefull än någon annan. De påstådda eller verkliga kulturella skillnaderna mellan olika raser kunde enligt Virchow inte vara orsakade på grund av rastillhörighet. Han varnade till och med för att en sådan position slutligen skulle leda till elimineringen av dessa så kallade lägre raser. Denna ståndpunkt gällande rasers potential var orsaken till Virchows skeptiska hållning till Darwinismen och den mänskliga evolutionen. Virchow avfärdade på ideologiska grunder Darwinismen men genom att han gjorde det var det också omöjligt för honom att acceptera neandertalarna.¹⁷

Schaaffhausens rasistiska syn gav människan ett bekvämt avstånd mellan sig själv och Neandertalarna. Det var uppenbart att dessa primitiva apmänniskor inte kunde mäta sig med homo sapiens. Vidare bidrog den så kallade ”vetenskapen” frenologi, även om den sällan direkt tillämpades på neandertalarna, att tron på en länk mellan skallens form och personlig karaktär ytterligare skapade en distans. Fynd som indikerade kannibalism bidrog ännu mera till att alienera neandertalarna från mänskligheten. Under 1910-talet gjordes många nya fynd av neandertalare¹⁸ och när Marcelin Boule gav ut sin monografi om skelettet i La Chapelle blev den omedelbart en klassiker och lade grunden för paleoantropologi som en egen vetenskaplig disciplin. Trots sin tydliga noggrannhet i sin monografi så drog Boule häpnadsväckande felaktiga slutsatser. Hans utlåtande utmålade neandertalarna som mycket primitiva och apliknande varelser.¹⁹

¹⁷ Drell, 5.

¹⁸ Le Moustier (1906), Heidelberg (1907), Le Chapelle-aux-Saints (1908), La Ferrassie (1909) och slutligen La Quina (1910). Drell, 6-7.

2.2 Några exempel på neandertalare i konst och populärkulturen

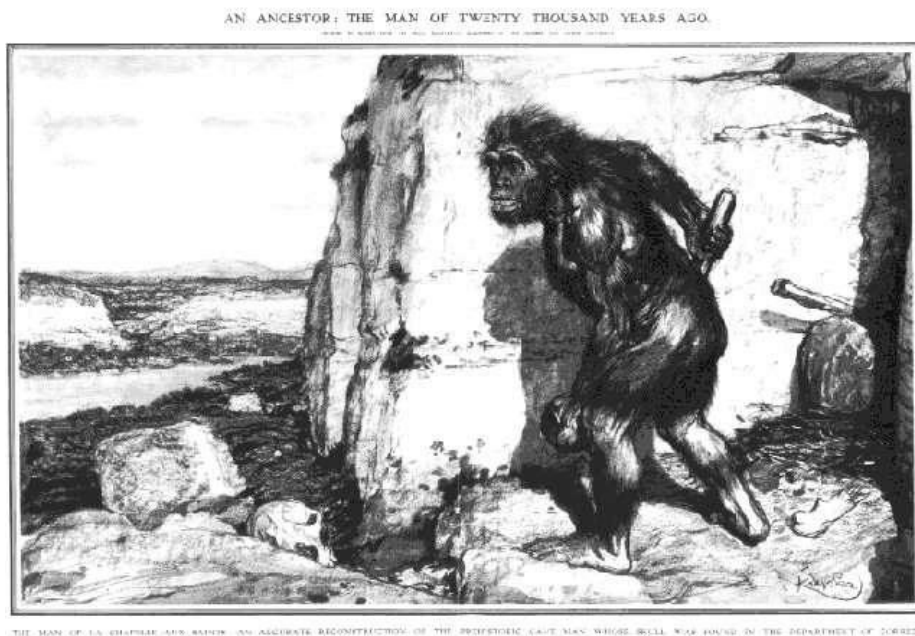


Illustration av Frantisek Kupka baserade på Marcelin Boules monografi, publicerad i

L'Illustration och Illustrated London News (1909)

Bilden ovan är en illustration av Frantisek Kupka baserade på Marcelin Boules monografi. Den publicerades i *L'Illustration* och *Illustrated London News* (1909).²⁰ Kupkas illustration är ett mycket talande exempel på hur man tolkat de vetenskapliga fynden och dåtidens forskning. Avbildningen säger egentligen mer om den kulturella kontext i vilket den skapades än vad den säger något objektivt om neandertalarna själva och är därmed också väldigt anakronistiskt. Naturvetenskaplig forskning präglades vid tiden för sekelskiftet mellan 1800-1900 talet av olika rasbiologiska och frenologiska försök att artbestämma olika typer av människor, något som nådde sin ultimata och skräckinjagande kulmen under andra världskrigets utrotning av ”icke önskvärda individer”. Idealen fanns också redan under 1800-talet och präglade imperialismen och kolonialismens syn på ursprungsbefolkningar som primitiva vildar. De första 60 – 70 åren av sökandet efter vårt eget ursprung har slående paralleller med detta porträtt av Neandertalarna och utgjorde själva grunden för paleoantropologi som vetenskapligt ämne. Det finns inga bevis för att neandertalarna hade någon päls, ändå innehåller de tidiga gestaltningarna just det. Möjligen kan detta härledas till en idé om att detta skulle vara någon form av evolutionär anpassning, neandertalarna levde trots allt under istiden. Illustrationerna av neandertalarna talar

²⁰ ”Images of Neandertals”.

dock sitt tydliga språk om deras evolutionära tillstånd: de klarade inte ens av att klä sig själva.²¹ Associationen av neandertalarna som primitiva apmänniskor hänger ihop med den kulturella chock som västvärlden upplevde när människan, skapelsens krona likställdes med djuren. Tidens utforskningar och erövringar av världens kontinenter, gav upphov till etnografiska motiv och bilder av ”primitiva” folkslag. Man härledde sedan från arkeologi folkslagens anpassningar och sedvanor, dessa etnografiska motiv tjänade sedan som modell för hur det förhistoriska livet tolkades. Man drog paralleller mellan de förhistoriska människorna och ursprungsbefolkningarna som ansågs befinna sig på botten av den evolutionära stegen. Bilden av de förhistoriska människorna kom därmed att präglas av kolonialismens idéer och ideal.²²

Inom populärkulturen kom fiktiva berättelser som *Quest for Fire* (1911) och *The Grisly Folk* (1927) att använda sig av liknande konceptualiseringar. Varför detta negativa motiv kom att prägla bilden av neandertalarna är svårt att säga enligt Drell, det fanns andra möjliga motiv att dra inspiration ifrån. Berättelser om primitiva och förunderliga varelser var tveklöst fantasieggande och bidrog till en känsla av alienation, vi och dem.²³ Denna litterära genre av *förhistorisk fiktion* kom under 1980- och 1990-talen att informeras allt tydligare av paleoantropologi. *The Dance of the Tiger* (1982) tog avstamp i ”ut ur Afrika”-hypotesen och gestaltade homo sapiens som mörkhyade afrikaner medan neandertalarna var ljushyade européer. *Clan of the Cave Bear* (1980) presenterar sin protagonist Ayla som en blond, ljushyad kvinna som adopteras av neandertalare. Aylas utseende och intellektuella kapacitet motsvarar ett västeuropeiskt ideal i motsats till neandertalarnas primitiva och enkla intellekt och utseende. neandertalarnas sexuella beteende gestaltas som promiskuöst och fysiskt primitivt och har paralleller med filmen som *A Quest for Fire* (1981).²⁴

2.3 En ny bild av neandertalarna

Som jag har redogjort för ovan har föreställningarna om neandertalarna varit präglade av en förståelse som betraktat dem som dumma djur eller primitiva och därmed ointelligenta apmänniskor. I följande avsnitt ska förståelsen av neandertalarna revideras genom de fynd som gjorts inom den genetiska forskningen men också de arkeologiska och antropologiska data som idag målar upp en annan bild av neandertalarna.

²¹ Drell, 7.

²² Ibid, 8.

²³ Ibid, 11.

²⁴ Ibid, 17.

2.3.1 Genetisk forskning

Den genetiska forskningen har gett avgörande bidrag till forskningen om människans ursprung genom att undersöka dels vårt eget DNA i form av homo sapiens och på senare tid, neandertalarna. DNA återfinns i alla levande celler hos alla levande organismer på jorden.

I denna DNA molekyl finns den kod som utgör instruktionsmanualen, genomet, där all information avgörande för varje organisms utveckling finns. Eftersom varje organisms DNA ärvs från förälderorganismen, finns där också information om organismens släkthistoria. Denna historia gör det möjligt för genetiker att förstå hur olika levande organismer och arter är besläktade. Genom kodknäckningen av DNA kan genetiken berätta om det uråldriga förflutna genom att lista ut relationerna mellan varje organism. Genom att uppskatta hur ofta en genetisk mutation kan äga rum, för att sedan nedärvas i arvsmassan så är det möjligt att uppskatta tidpunkten för dessa förändringar med någorlunda säkerhet. Genom denna avkodning av DNA har vi också upptäckt något om relationen mellan oss själva och neandertalarna.²⁵

I jämförelse med andra medlemmar av vår egen art, homo sapiens, är det anmärkningsvärt att på DNA-nivån är vi alla 99,9% identiska med varandra. Likheten är den samma oavsett vilka två individer som man väljer att jämföra. En DNA-analys visar därför att vi verkligen är del av en enda familj och denna anmärkningsvärda brist på genetisk mångfald särskiljer oss från de flesta andra arterna på planeten (där skillnaden kan vara tio eller femtio gånger så stor).²⁶ Det mesta av vårt DNA finns i cellkärnan hos varje cell som bygger upp våra kroppar, endast en liten del finns utanför cellens kärna. Denna lilla del kallas för *mitokondrie* och fungerar som cellens kraftverk. Här förbränns socker och fett till koldioxid och vatten den energi som frigörs lagras i form av kemisk energi.²⁷

Vid befruktningen bidrar både mannen och kvinnan med DNA till cellkärnan, men endast modern överför mitokondrie DNA till sin avkomma. Du fick det av din mamma, som fick det av sin mamma etcetera. Detta kallas för den matrilineära linjen (matrilineal line), var och en av oss har linjer som sträcker sig tillbaka in i det förflutna. Varje släktled dubblas först med 4 (2 mor- och 2 farföräldrar), sedan 8, 32, 64 och så vidare. Till slut möter linjerna varandra i en och samma person och släktträdets grenar tvinnas samman. Men mitokondrie DNA ärvs endast i ett av dessa släktled, nämligen från din moder, till hennes moder, till hennes moder och så vidare.

²⁵ Simon Francis Gaine, "Did Christ Die for Neanderthals?", *New Blackfriars*, nr 102 (2020): 5.

²⁶ Francis S. Collins, *The language of God: a scientist presents evidence for belief* (New York: Free Press, 2006), 126.

²⁷ "mitokondrie - Uppslagsverk - NE.se", hämtad 2021-02-08, <https://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/l%C3%A5ng/mitokondrie>.

Om du och jag skulle spåra vår matrilineära linje bakåt i tiden skulle vi, liksom alla andra nu levande människor möta en kvinna som vi alla har gemensamt.²⁸ Denna *förmoder* levde för cirka 160 000 år sedan i Afrika, mitokondrie-Eva som hon har kommit att kallas. Men även om vi alla delar ett gemensamt släktskap med denna kvinna, finns det inget som tyder på att hon var den enda levande kvinnan vid den tiden.²⁹ Det finns ingen anledning att tro att denna kvinna skulle ha varit någon Eva i biblisk mening. Andra kvinnor levde vid samma tid. De förökade sig också, men det är endast mitokondrie-Evas linje som har överlevt till vår tid.³⁰

Mitokondrie-Eva hade omedelbara implikationer för relationen mellan *homo sapiens* och neandertalarna. Under 1980-talet ansågs *homo sapiens* ha utvecklats från de olika arkaiska människoarterna som levde i vårt förflutna. Den genetiska upptäckten gjorde det tydligt att alla *homo sapiens*, oavsett vart i världen de nu levde, hade ett gemensamt ursprung i en enda population som härstammade från Afrika. Neandertalarna som hade sitt ursprung i Europa kunde inte ha varit förfäder till dagens europeiska *homo sapiens*.³¹ De äldsta arkeologiska fynden av *homo sapiens* finns inte i Europa utan i Afrika och kan dateras tillbaka 200 000 till 300 000 år sedan. Senare fynd av *homo sapiens* finns även i Europa, det råder ingen tvekan om att både *homo sapiens* och neandertalarna levde sida vid sida under tusentals år.³²

De var två separata arter, med ett gemensamt förflutet i någon arkaisk population men i grunden skilda från varandra. Möjligheten att arterna skulle ha korsbefruktat sig med varandra ansågs dock osannolik.³³ Den tidigaste sammanstrålningen av den matrilineära linjen mellan *homo sapiens* och neandertalarna uppskattades till mellan 360 000 år och 470 000 år sedan i en population av förfäder till både neandertalare och *homo sapiens*. När man jämförde neandertalarnas DNA med det från *homo sapiens* 2013, avslöjade det att människor med europeiskt och asiatiskt ursprung hade genetiska spår av neandertalare i sin arvsmassa.³⁴ Denna sammanblandning av arvsmassa ägde sannolikt rum för 50 000 år sedan när *homo sapiens* från Afrika utvandrade genom Mellanöstern till resten av världen. Andelen neandertalare DNA bland människor av europeiskt och asiatiskt ursprung idag är mellan 1,5% och 2,1% av den totala arvsmassan.³⁵

²⁸ Gaine, 6.

²⁹ David Reich, *Who We Are and How We Got Here: Ancient DNA and the New Science of the Human Past*. Oxford Univ Press, 2019, 5.

³⁰ Gaine, 6.

³¹ Ibid, 6.

³² Ibid, 2.

³³ Ibid, 6.

³⁴ Reich, 29–30.

³⁵ Ibid, 40–43.

Eftersom vi ärver hälften av arvsmassan från våra två föräldrar, så skulle ett barn mellan en neandertalare och homo sapiens vara 50% neandertalare och 50% homo sapiens. Ett skelett i Rumänien från en homo sapiens från cirka 40 000 år sedan hade mellan 6 - 9% neandertalare DNA i sin arvs massa. Mängden arvs massa planar med tiden ut sig över hela populationen till omkring 2% alltså vad vi kan se idag.³⁶ Synen på vad som definierar en biologisk art varierar men ett av de viktigaste kriterierna är förmågan att föröka sig. Om två individer kan föröka sig så tillhör de samma art, neandertalare och homo sapiens kunde när de träffades producera fertil avkomma.³⁷ Många forskare tror dessutom att neandertalarnas anatomi pekar mot att de hade ett talat språk, de hade bland annat tungbenet (*os hyoideum*) som förankrar tungans och munnens muskler som vi använder för att tala. Bara för att neandertalarna kunde göra de ljud som vi kan, vilka bevis finns det för att de kunde tala? Språk är komplext och kräver flertalet kognitiva förmågor så som semantik, syntax etcetera. Som tur är finns det mer än bara ben att studera och många forskare vänder sig till genetiken för att söka svar. Neandertalarna hade den kritiska genen som kallas FOXP2 som hjälper oss att kontrollera de komplexa muskelrörelserna som är nödvändiga för att kunna tala. Genen tros också relatera till språkförståelse och språkbehandling, eftersom människor med skador på denna gen har problem med att skapa och organisera långa meningar och ofta sammanblandar ordföljden. FOXP2 är inte den enda genen som är kopplad till språket, CNTNAP2 som är kopplad till språkutvecklingen hos barn, ASPM och MHC1 som är associerade med förmågan särskilja olika toner. Dessa tre gener saknas däremot hos neandertalarna, de genetiska bevisen stödjer alltså inte fullt ut idén om neandertalarnas utvecklade språkliga förmågor.³⁸

Oavsett så är de anatomiska bevisen svåra att ignorera, speciellt då vissa anatomiska skillnader bidrar till överlevnadschanserna hos både homo sapiens och neandertalarna. Struphuvudet var hos neandertalarna till exempel kortare än hos människan, vilken gjorde att de kunde göra färre ljud än vad människor kan, men de riskerade heller inte att kvävas av mat som fastnade i struphuvudet. Evolutionärt skulle inte neandertalarna ha denna anatomiska skillnad om det inte innebar någon nytta för dem. Vissa forskare har försökt att förlika detta faktum med de genetiska bevisen och föreslagit att neandertalarna hade någon sorts ”proto-språk”. Ett språk som var mera komplext än vad moderna primater klarar av, deras anatomi och närvaron av FOXP2 genen möjliggör en utvecklad repertoar av ljud och läten, möjligen i nivå

³⁶ Gaine, 7-8.

³⁷ Ibid, 8.

³⁸ Adam Benton, ”Could Neanderthals Talk?”, *EvoAnth* (blog), åtkomst datum 11 februari 2021, <https://evoanth.wordpress.com/2013/10/10/could-neanderthals-talk/>.

med människan. De hade troligen inte alla de nödvändiga egenskaperna för mänskligt språk, såsom en flexibel syntax som möjliggör för oss människor att skapa nya meningar ”när vi är på språng”.³⁹

2.3.2 Neandertalarnas religion och kultur

Det finns gott om arkeologiska data som stödjer idén om att neandertalarna hade någon form av religion. Begreppet religion låter sig inte enkelt definieras. I denna studie är det så kallad *animism* som ligger närmast det som jag försöker att fånga. Begreppet *animism* användes av de tidiga antropologerna som ett religionsbegrepp för att beskriva vad man tolkade som tidiga tecken på religion bland våra förfäder. Våra förfäder föreställde sig och projicerade enligt denna teori osynliga agenter bakom naturliga fenomen för att rationalisera deras orsaker. Enligt E. B. Taylor en av de första att använda begreppet *animism*, så var dessa projiceringar helt och hållet illusioner.⁴⁰ Animism är etymologiskt länkat till latinets *anima* (själ eller ande) och definieras som *en tro på naturbesjälning eller dyrkan av (avlidnas) andar*.⁴¹ Begreppet har idag primärt två användningsområden. Dels för att beskriva de moderna ursprungsreligionerna exempelvis eskimåers, aboriginers eller samernas. Man används också för att beskriva de tidigaste tecken som vi kan spåra bakåt i tiden av religion i olika former.⁴²

Animism ska i detta avseende inte förknippas med idéer som grunden till all religion, något som varit vanligt historiskt. I stället kan begreppet användas för att beskriva hur religion utövas när den är baserad på idéer eller tro på en besjälad natur. Religionsforskare som till exempel Graham Harvey definierar *animism* som religion där världen är full av personer och personlighet. Detta förutsätter inte någon enkelhet eller primitivitet utan kulturer som bär drag av *animism* kan vara komplexa.⁴³

Amudgrottan i Israel visar på en annan aspekt av neandertalarnas idéer om livet efter döden, begravningsgömmor (funerary caching) bland neandertalare är ett exempel. Kvarlevorna av ett litet barn hittades prydligt placerat i en urholkning i grottans vägg, ovanpå

³⁹ Benton.

⁴⁰ Craig Martin, *A critical introduction to the study of religion*, Second edition (London ; New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, an Informa Business, 2017), 51.

⁴¹ ”animism | svenska.se”, hämtad 2021-03-22, <https://svenska.se/tre/?sok=animism&pz=1>.

⁴² Tobias Niovaldh, *Animism: The First Religion?*, 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=xoYZ5xNyKbc>.

⁴³ Ibid. Ett rimligt antagande är att neandertalarna, liksom många av vår tids ursprungsfolk söker förklaringar av olika naturliga fenomen som inte lätt låter sig förklaras. Neandertalarna levde i små sociala grupper i en jägar- och samlarkultur, liksom *homo sapiens* hade även de evolutionär nytta av en så kallad *Hyperactive Agency Detection Device* (HADD) som anses vara en förutsättning för *animism*. Det är alltid bättre att misstolka en sten för en björn, i stället för att missa björnen och bli uppäten. Om neandertalarna besatt en liknande ”agent detektor” som ett resultat av den evolutionär urvalsprocessen så är det också rimligt att anta att även dem hade någon form av animistisk religion där naturen sågs som besjälad.

barnet låg delar av en kronhjortskäke placerad där som ett gravgods. Placeringen av barnet och det faktum att kronhjortskäken lagts där avsiktligt är betydelsefullt för det pekar på den intelligens och avsikt som neandertalarna hade i sina begravningsritualer vid denna tid för 50 000 år sedan enligt Stueve. Liknande fynd av begravningsgömmor förekommer bland homo sapiens vid samma tid i dagens Egypten. Neandertalarna använde sig även av enkla begravningar där den döde placerades i ytliga gravar, från Israel till Frankrike pågick denna form av begravningsritualer i nästan 100 000 år av neandertalarnas historia.⁴⁴

Variationen av begravningsmetoder skiljer sig inte åt regionalt bland neandertalarna, det finns spår av flera tekniker över tid i hela utbredningsområdet. Den variation som existerar är snarare ett resultat av klimatförändringar snarare än i begravningskultur. Under istidsperioderna när marken var frusen, så var man av praktiska skäl hänvisade till de tekniker där kroppen kunde begravas ovan marken, så kallad kronus kompulsion. Både neandertalarna och homo sapiens praktiserade detta som ett sätt att hantera sina döda. När istiden så småningom släppte sitt grepp, tusentals år senare, övergick båda populationerna till att begrava sina döda direkt i marken. När en ny istidsperiod började hade den gamla metoden glömts bort och istället ägnade man sig åt begravningsgömmor som blev den nya tekniken. Utöver detta så hade neandertalarna en utvecklad materiell kultur i form av rent estetiska utsmyckningar som snäckor, örnklor och ben.⁴⁵ De hade även en utvecklad verktygstillverkning som även fått sitt eget vetenskapliga namn Mousterian.⁴⁶ Det finns även grottmålningar i Spanien som daterats till cirka 64 000 år sedan alltså 20 000 år innan homo sapiens lämnade Afrika enligt de nuvarande paradigmet inom paleoantropologin, de enda möjliga kandidaterna som därför kunnat måla dessa grottmålningar är neandertalare.⁴⁷

Trots de rikliga arkeologiska data som stödjer bilden av neandertalarna som kognitivt utvecklade med ett symboliskt medvetande, så möts till exempel idén om att grottmålningar skulle ha skapats av neandertalare av hårt motstånd bland många antropologer.⁴⁸ Det finns

⁴⁴ Megan Stueve, "Formed in the Image of God: The Theological Status of Neanderthals", *OKH Journal: Anthropological Ethnography and Analysis Through the Eyes of Christian Faith* 1, nr 1 (07 juli 2017): 26.

⁴⁵ João Zilhão, "Personal Ornaments and Symbolism Among the Neanderthals", i *Developments in Quaternary Sciences*, vol. 16 (Elsevier, 2012), 35–49.

Läs gärna denna artikel för en fördjupad bild av neandertalarnas materiella kultur och dess implikationer.

⁴⁶ "Mousterian Industry | Anthropology", *Encyclopedia Britannica*, hämtad 2021-03-22, <https://www.britannica.com/topic/Mousterian-industry>. Här finns en artikel om neandertalarnas verktygstillverkning om man vill fördjupa sig.

⁴⁷ Emma Marris, "Neanderthal artists made oldest-known cave paintings", *Nature*, 22 februari 2018, <https://www.nature.com/articles/d41586-018-02357-8>.

⁴⁸ Maxime Aubert, Adam Brumm, och Jillian Huntley, "Early Dates for 'Neanderthal Cave Art' May Be Wrong", *Journal of Human Evolution* 125 (2018): 215–17; Randall White m.fl., "Still no archaeological evidence that Neanderthals created Iberian cave art", *Journal of Human Evolution* 144 (2020): 102640.

fortfarande ett motstånd 150 år senare bland både arkeologer och antropologer att acceptera neandertalarna som mänskliga, men det är uppenbart att det finns en konservatism som inte enkelt låter sig övertalas av nya idéer. I någon mening så lever fortfarande bilden kvar inom dessa akademiska discipliner att människan i form av *homo sapiens* är viktigare, mer unik och enastående än alla andra levande eller utdöda varelser.

2.4 Vår mänskliga natur

Idén om ”vår mänskliga natur” har utgjorts av i huvudsak två aspekter. Den första aspekten handlar om synen på människans särställning i naturen, en syn som kommit att utmanas av Darwins teorier om evolutionen. En annan aspekt är människans unicitet som bygger på föreställningen att vi människor är unika varelser med förmågor som skiljer oss från resten av djurvärlden. Synen på människan och vad som är mänskligt är intimt sammanlänkad med idén om människan som Guds avbild. Begreppet *imago Dei* har ofta använts inom teologin för att fungera som en vattendelare mellan det mänskliga och det djuriska som tolkats som mer primitivt, mer om det teologiska begreppet *imago Dei* finns att läsa i nästa kapitel av uppsatsen.

Den vetenskapliga synen innan Darwin präglades av Carl von Linnés argument om arternas ”fixerade natur”, en föreställning som passade väl tillsammans med skapelseberättelserna i Bibeln. Darwins teorier vidhöll att alla arter, även mänskligheten, var resultatet av en lång och komplex process av biologisk evolution. En naturlig mekanism som implicerar att alla föreställningar om mening eller mål i naturen är svåra att försvara, det naturliga urvalet ifrågasätter alla traditionella föreställningar om livets mål och ursprung. De traditionella kristna lärorna såg människan som något frångått den övriga naturen, skapelsens krona och begåvad med Guds avbild. Darwins teori menade att den mänskliga naturen är någonting som vuxit fram gradvis över en mycket lång tid. Där det inte går att göra någon fundamental biologisk skillnad mellan människa och djur i termer av vårt ursprung eller utveckling.⁴⁹

Introduktionen av evolutionsteorin skapade kontroverser, men under det efterföljande decenniet blev idén om evolution generellt accepterad, även om det naturliga urvalet gav upphov till många debatter. Många forskare och lekmän ansåg det naturliga urvalet som en alltför hård mekanism för att kunna försonas med den på religiösa och filosofiska grunder. Darwin själv var intresserad av de mänskliga implikationerna av evolutionen redan när han utarbetade grunderna för sin teori på 1830-talet, men valde att utelämna detta i *The Origins of*

⁴⁹ McGrath, *Science & religion*, 45–46.

Spieces för att minimera kontroversen. Med det framgick ändå implicit i det evolutionära paradigmet att människans ursprung inte var något undantag menar Drell.⁵⁰

Idéer och teorier skapas aldrig i ett vakuum utan är alltid påverkade av den socio-kulturella situationen ur vilken de uppstår. De bygger på tidigare teman och försöker att upprätthålla ideologier. En möjlig analogi är att betrakta paleoantropologi som gränsvaktare mellan det mänskliga och ickemänskliga. Till sin hjälp har antropologerna särskilda karaktärsdrag som separerar människan från djuren, till exempel språk, användande av verktyg, hjärnans storlek med mera. Om vi inte längre kan göra någon skillnad mellan människa och djur, kan vi omdefiniera våra distinktioner så att våra mänskliga egenskaper förblir exklusiva och annorlunda enligt Drell.⁵¹

Enligt teologen Joshua M. Moritz blir det ett filosofiskt problem när konceptualiseringar av människans biologiska eller beteendemässiga natur definierar vår arttillhörighet, vilket medför svårigheter när vi försöker att etablera *homo sapiens* som unika och högre stående än de ickemänskliga djuren. Det som antyds av termen ”särställning” i många av de teologiska diskussionerna är nämligen ett särskilt utvärderande mått som egentligen säger ”att våra mänskliga kapaciteter räknas” på ett sätt som är viktigare eller mer värdefullt än andra djurs unika kapaciteter.⁵² Människan är underlägsen många djur när det kommer till snabbhet, styrka och vighet. Det är våra intellektuella kapaciteter som tydligast särskiljer oss från djurvärlden. Teologisk antropologi använder sig av essentialism för att försöka förstå vår mänskliga natur, det är alltså någon form av essens inom människan som gör oss mänskliga och ser vår mänskliga särställning som ett tecken på vår förträfflighet och unicitet. Mycket arbete har lagts ned teologiskt för att försöka förklara människans särställning i någon form av *substans*, genom att göra en distinktion mellan djuren och människans som *imago Dei*. Denna typ av strävan att avgränsa och definiera människan och *imago Dei* i termer av ”särställning” genom att sätta människan i kontrast med det ickemänskliga kallas inom den teologiska antropologin för ”det komparativa tillvägagångssättet”. Det komparativa tillvägagångssättet antar att om människan delar karaktärsdrag med djuren så kan de inte vara en del av det som definierar Guds avbild.⁵³

Konsekvensen av det blir att Guds avbild likställs med de kapaciteter eller egenskaper som anses vara en del av människans essentiella natur eller det som gör människan unik, på ett exceptionellt och värdefullt sätt enligt Moritz. Flera kristna traditioner utgår ifrån associationen

⁵⁰ Drell, 1–2.

⁵¹ Ibid, 3.

⁵² Joshua M. Moritz, ”Does Jesus Save the Neanderthals? Theological Perspectives on the Evolutionary Origins and Boundaries of Human Nature: Does Jesus Save the Neanderthals?”, *Dialog* 54, nr 1 (2015): 52.

⁵³ Ibid, 52–53.

mellan människans särställning och unicitet som Guds avbild i utformningen av sina teologiska antropologier. Moritz lyfter bland annat fram den katolske teologen Karl Rahner som använder sig av det komparativa tillvägagångssättet där han utvecklar en relationell förståelse av den personliga relationen mellan Gud och spirituella varelser och hur denna relaterar till människans särställning. För Rahner är människan den unika punkten i den evolutionära historien där materia blir medveten och får förmågan att gå bortom sig självt genom sitt medvetande och sin fria vilja. Mänskligheten är på detta sätt slutpunkten för Guds självkommunikation i historien, en process av ande till materia som Rahner kallar *homonisation*. Den mänskliga arten är därför unikt definierad av sin övernaturliga och transcendenta orientering enligt Rahner.⁵⁴

Wolfhart Pannenberg var luthersk teolog och professor i systematisk teologi. Pannenberg gjorde flera viktiga bidrag till den moderna teologin. Han betonade bland annat vikten av historia i exegetiska studier (något som han kritiserade både Karl Barth och Rudolf Bultmann för att ha negligerat). Han betonade vikten av historicitet i relation till korsfästelsen, uppståndelsen och slutligen uppenbarelsen. Han lade stor vikt vid att placera ämnet teologi i ett jämnviktsförhållande mellan vetenskap och religion. För Pannenberg var den stora frågan hur Guds verklighet också kunde bli ett föremål för erfarenhetsbaserade studier (vetenskap).⁵⁵ Pannenegs viktigaste arbete i relation till den här uppsatsen är hans verk *Antropology in Theological Perspective* (1985). Antropologi utgjorde en testplats för kristen religion ansåg Pannenberg. Det var viktigt att teologiskt kunna försvara den kristna sanningen genom att svara på den ateistiska kritiken av religion med utgångspunkt i antropologin. Kristen teologi behöver underbygga sina sanningsanspråk baserad på vår mänskliga natur i relation till världens historia enligt Pannenberg.⁵⁶

Pannenberg utvecklade sin lära om Guds avbild i relation till den mänskliga artens unika kapaciteter. För Pannenberg ligger den teologiska särställningen hos människan i hennes unika andedrivna kvalitet och hennes öppenhet för världen genom hennes frihet, fantasi och förnuft. Det är exocentrism (*Weltoffenheit*), alltså människans öppenhet mot världen, som utgör den fundamentala dispositionen i vår mänskliga natur enligt Pannenberg. Den exocentriska dispositionen skiljer människan distinkt ifrån djuren som styrs av sin miljö och sina instinkter. Till skillnad från djuren begränsas människan inte på grund av sina drifter och instinkter enligt

⁵⁴ Moritz, 53.

⁵⁵ James C. Livingston och Francis Schüssler Fiorenza, *Modern Christian thought*, 2nd ed (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 342, 345.

⁵⁶ Ibid, 346.

honom. Det är alltså exocentrism som särskiljer människan från alla andra levande varelser om vi ska tro på Pannenberg. På grund av detta förstås människan som något kvalitativt annorlunda än djuren och skillnaden mellan djurens och människans natur kan därmed empiriskt urskiljas.⁵⁷

Även Moritz lyfter fram den reformerta teologen J. Wentzel van Huyssteen som resonerar i likhet med Pannenberg när han undersöker de naturvetenskapliga idéerna om människan särställning i ett försök att teologiskt grunda idén om människans särställning i relation till Guds avbild. Van Huyssteen kartlägger paleoantropologisk data för att återupptäcka det evolutionära ursprunget för människans rationalitet. För att teologiskt ta naturvetenskapen på allvar om frågan om människans särställning, behöver begreppet *imago Dei* förstås som något som kommit ur naturen självt enligt van Huyssteen. *Imago Dei* är i sig alltså en produkt av det naturliga urvalet och evolutionsprocessen, ett spår som även Rahner varit inne på. Van Huyssteen menar att paleoantropologi och neurovetenskap har visat att det är av yttersta vikt att omdefiniera det teologiska begreppet *imago Dei* om vi ska kunna motivera människans särställning teologiskt. Enligt van Huyssteen var Guds avbild någonting som mänskligheten uppnådde omkring 35 000 – 40 000 år sedan, när den anatomiskt moderna människan uppnådde en kognitiv kapacitet som möjliggjorde för religiöst tänkande och beteende – i en kulturell och kognitiv ”big bang” den så kallade *kognitiva revolutionen*.⁵⁸ Enligt van Huyssteen var människan inte kapabel till religion som hör ihop med språkets evolution och konstnärliga uttryck innan dess och var därmed inte Guds avbild.⁵⁹

Många har frågat sig hur den genetiska berättelsen om vårt mänskliga ursprung ur en population på några tusen individer är kompatibel med en traditionell kristen lära att vi alla härstammar från ett enda par av människor. Prästen och teologen Francis Gaine betonar att Thomas Aquina tänkte att vi alla härstammade från Adam och Eva. Något som var knutet till Thomas teologi om vår ursprungliga synd. Samtidigt finns det teologer som hävdar att vi måste acceptera den berättelse som vetenskapen presenterar och anpassa vår teologi om arvsynden därefter. Någon konflikt mellan genetiska data och kyrkans teologiska lära är däremot inte nödvändig, enligt Gaine. Han menar att om vi skiljer mellan den mänskliga arten definierad enligt biologiska termer å den ena sidan och mänskligheten sedd ur ett teologiskt perspektiv å den andra, som definieras av *imago Dei*. Så skulle den teologiska skillnaden här utgöras av närvaron av den odödliga själen.⁶⁰ Om vi accepterar att endast ett par människor från första

⁵⁷ Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective* (Edinburgh: T&T Clark, 1999), 34–35.

⁵⁸ Moritz, 54.

⁵⁹ Ibid, 54; J. Wentzel van Huyssteen, ”Human Origins and Religious Awareness”, *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 59, nr 2 (2005): 104–28.

⁶⁰ Gaine, 9.

början var *teologiska människor*, skapade i Guds avbild och begåvade med en odödlig själ, men samtidigt hade en bredare population som de kunde föröka sig med och om det räcker med att en förälder har den odödliga själen för att du själv ska få den. Då skulle den gudomliga avbilden sprida sig bland människorna inom några generationer och alla biologiska människor skulle således bli till teologiska människor argumenterar Gaine.⁶¹

Konsensus bland forskare idag är att de forntida människorna, innan den så kallade kognitiva revolutionen, uppvisade samma typ av beteende som sin anatomiskt moderna motsvarighet. Under årtionden hade man förutsatt en bjärt kontrast mellan den arkaiska människan och de ”ickemänskliga” hominiderna i relation till de anatomiskt moderna människorna som var ett resultat av denna kognitiva revolution. Moritz lyfter fram paleoantropologen John Shea som har prövat bäringen i de antagen som gjorts utifrån hypotesen om den kognitiva revolutionen. Slutsatsen är att från ett empiriskt perspektiv så är idén om en mänsklig kognitiv revolution högst problematisk, ”den i praktiken moderna” (behavioral modernity) människan är en analytisk konstruktion som är epistemologiskt bristfällig enligt Shea. ”Den i praktiken moderna människan” som koncept har inget värde för forskningen om människans ursprung enligt honom.⁶²

Förespråkare för modellen som kallas *den mänskliga revolutionen*, hävdar att moderna mänskliga beteenden uppstod plötsligt och nästan samtidigt i hela den gamla världen ca. 40–50 000 år sedan. Denna grundläggande beteendeförändring påstås signalera ett kognitivt framsteg, en möjlig omorganisation av hjärnan och språkets ursprung. Det skapar intrycket att de tidigare moderna afrikanerna var beteendemässigt primitiva. Denna syn på händelser härrör från en djupgående eurocentrisk partiskhet och ett misslyckande med att uppskatta djupet och bredden i den afrikanska arkeologiska data vi har. Faktum är att många av komponenterna i den mänskliga revolutionen, som påstås uppträda vid 40–50 000 år sedan, finns i den afrikanska mellersta stenåldern tiotusentals år tidigare.⁶³ Distinktionen mellan forntids-människan och ”den i praktiken moderna människan” har alltså sina empiriska och filosofiska svårigheter, men relaterar också till skillnaden mellan de förmågor och beteenden som de ickemänskliga hominiderna uppvisar. Neandertalarna ägde flera av dessa kapaciteter såsom ett komplext språk, kultur och symbolism och att de var minst lika teknologiskt innovativa som homo sapiens.⁶⁴ Marie Soressi vid Max Planck Institutet för evolutionär antropologi har till och med

⁶¹ Ibid, 9.

⁶² Moritz, 54.

⁶³ S. Mcbrearty och A. S. Brooks, ”The Revolution That Wasn’t: A New Interpretation of the Origin of Modern Human Behavior”, *Journal of Human Evolution* 39, nr 5 (2000): 453–563.

⁶⁴ Moritz, 55.

argumenterat för att det sannolikt var neandertalarna som lärde homo sapiens att tillverka vissa verktyg.⁶⁵

En normativ definition av mänskligheten som hjälper oss att definiera människans särställning, rör också frågor om vilka ibland oss som riskerar att exkludera som en konsekvens av en sådan definition. Många människor, till exempel de med svår autism, har inte kapaciteten för att tala eller ens den genetiska potentialen. Om vi definierar den mänskliga naturen och särställningen utifrån de grundläggande karaktärsdragen språk och hög rationalitet, kan vi då betrakta individer som saknar avancerad metakognition eller kapaciteten till språk som icke-mänskliga? Det är något som Moritz frågar sig. Alla försök att definiera den mänskliga naturen medför svårigheter och risker och alla försök att hitta en teologisk antropologi som definierar den mänskliga naturen har misslyckats hävdar Moritz. Konsekvensen av detta är att den teologiska antropologin behöver ta paleoantropologi och den biologiska förståelsen av den evolutionära kontinuiteten på allvar. Begreppet *imago Dei* behöver då också omformuleras menar Moritz.⁶⁶

⁶⁵ Ibid, 55. Hänvisar här till: Marie Soressi, et al. "Neanderthals made the first specialized bone tools in Europe". *Proc. Natl Acad Sci.* Vol 110:35 (2013). Många hominider hade till och med kapaciteter i högre grad än homo sapiens, till exempel var alla icke mänskliga hominider som vi känner till fysiskt starkare än människan och neandertalarna hade till och med en större hjärna än homo sapiens.

⁶⁶ Ibid, 55.

3 Imago Dei och neandertalarnas teologiska status

Gud sade: Vi skall göra människor som är vår avbild, lika oss. De skall härska över havets fiskar, himlens fåglar, boskapen, alla vilda djur och alla kräldjur som finns på jorden. Gud skapade människan till sin avbild, till Guds avbild skapade han henne. Som man och kvinna skapade han dem.⁶⁷

Två verser ligger till grund för hela den teologiska idén om människan som Guds avbild, utöver dessa två meningar så fördjupas inte förståelsen av vad Guds avbild faktiskt innebär något mer i den hebreiska bibeln.⁶⁸ Den första skapelseberättelsen i Bibeln avslutas med att människan skapas till Guds avbild, till Guds likhet. Judisk tradition såg inte avbilden som något förlorat⁶⁹ utan såg varje människa som ett heligt rituellt objekt. Att skada en annan människa var ett allvarligare brott än att skända Guds ord eller hans tempel. Människan är Guds fysiska representation här på jorden. En sådan bokstavlig tolkning av 1Mos 1–9 som talar om människan som en helig entitet, betyder att varje människa måste respektera sig själv och alla andra som delar den gudomliga avbilden.⁷⁰

I Nya testamentet omnämns *imago Dei* i relation till Kristus som den *nye Adam* och förstås då som att Kristus återupprättar den förlorade avbilden igenom sitt offer på korset. Mayer I. Gruber anser att tendensen varit att tolka dessa texter metaforiskt vilket har sina rötter i Aristoteles filosofi som betonar att det fysiska är en dålig kopia av den föreställda formen. Ett sådant abstrakt tänkande tolkar exempelvis Gud som något abstrakt och metafysiskt, den yttersta orsaken, eller för att använda Aristoteles egna ord ”den orörda röraren”. Israels Gud som vi möter i 1Mos är inte abstrakt eller metafysisk, vilket innebär att det bibliska budskapet inte hör ihop med Aristoteles filosofi hävdar han.⁷¹

Den västerländska teologiska traditionen med rötter i Aristoteles filosofi förlitar sig på antaganden om naturliga ordningen. De antaganden som utgör den logiska grunden för människan som *imago Dei* är den mänskliga förmågan till rationellt tänkande och språket som exklusivt mänskliga förmågor. Traditionellt har rationalitet och språklig kompetens haft ett högt

⁶⁷ *Bibeln: Bibelkommissionens översättning : noter, parallellhänvisningar, uppslagsdel* (Stockholm: Verbum : Cordia : Gothia, 2001). 1Mos 1:26-27. Alla fortsatta hänvisningar till Bibeln i uppsatsen är till denna upplaga.

⁶⁸ Guds avbild omnämns endast på tre ställen i den hebreiska bibeln, 1 Mos 1:26-27, 5:1, 9:6

⁶⁹ Bibeln, ”När Adam var 130 år fick han en son som liknade honom och var hans avbild; han gav honom namnet Set”, 1Mos 5:3.

⁷⁰ Mayer I. Gruber, ”God, Image Of”, *Encyclopaedia of Judaism*, hämtad 2021-04-09, https://referenceworks-brillonline-com.ezproxy.ub.gu.se/entries/encyclopaedia-of-judaism/god-image-of-COM_0065?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-judaism&s.q=in+gods+image.

⁷¹ Gruber.

anseende och en betydande roll i distinktionen mellan djur och människan. Enligt David S. Cunningham har dessa antaganden som tidigare tagits för givet börjat att ifrågasättas.⁷²

Cunningham lyfter fram David Clough som ett exempel. Han är en av de som belyser att de frågor som Darwin väckte om det mänskliga djurets särskilda status ifrågasätter ifall det överhuvudtaget går att bestämma vår mänskliga natur på de grunder som den aristoteliska traditionen har antagit. Clough betonar att om kristen teologi vill fortsätta att använda dessa antaganden så måste det göras med hjälp av specifikt teologiska argument. Darwin gav oss en påminnelse om att tilliten till Aristoteles varit mycket stor. Hans kategorier har utgjort en självklar förutsättning så länge och så grundligt att vi inte längre är medvetna om dem. Poängen är inte att Darwin hade mer rätt än Aristoteles. Men det behövs en påminnelse att det finns flera argument för distinktionen exempelvis för vad som är mänskligt och vad som inte är det.⁷³

Någon ultimat kategorisk skillnad mellan den mänskliga varelsen och andra djur är inte en gudomligt ordnad verklighet, utan ett mänskligt val hävdar Cunningham. Anspråket att vara skapad till Guds avbild och liknelse, utrustad med herravälde över skapelsen är den viktigaste teologiska motiveringen för en betydande skillnad mellan människor och djur. Det viktiga i sammanhanget är att den bibliska texten aldrig förnekar att *imago Dei* kan inkludera något annat som är skapat av Gud betonar Cunningham. Det faktum att detta inte förnekas är betydelsefullt för det gör att alla argument emot att andra varelser inte kan vara *imago Dei* baseras på ett så kallat *argumentum e silentio*⁷⁴ – bara för att Bibeln är tyst kan det i sig inte användas som en tydlig gränsdragning hävdar Cunningham. I Gamla testamentet är språket om Guds avbild relativt ovanligt och förekommer endast på tre ställen i 1 Mosebok (1:26-27, 5:1, 9:6) något som väcker bekymmer för den teologiska vikt som begreppet förväntas att bära.⁷⁵

Begreppet är betydligt vanligare i Nya testamentet men fokuserar då på Kristus som *osynlig Guds avbild*. För Cunningham är detta den verkliga distinktionen av *imago Dei* som underförstått är mellan Kristus (den sanna människan) och resten av mänskligheten, eller möjligen hela den skapade verkligheten.⁷⁶

⁷² S. David Cunningham, "The Way of All Flesh: Rethinking the Imago Dei", i *Creaturely Theology: On God, Humans and Other Animals.*, red. Celia Deane-Drummond och David Clough (London: SCM Press, 2009), 102–3.

⁷³ Ibid, 103.

⁷⁴ "argumentum e silentio - Uppslagsverk - NE.se", hämtad 2021-04-19, <https://www-ne-se.ezproxy.ub.gu.se/uppslagsverk/encyklopedi/l%C3%A5ng/argumentum-e-silentio>.

(lat., egentligen 'bevis från tystnaden'), *argumentum ex silentio*, en bl.a. inom historisk vetenskap förekommande men omdiskuterad form av bevisföring: med ledning av tystnad i källorna drar man slutsatsen att någonting *icke* har ägt rum.

⁷⁵ Cunningham, 106.

⁷⁶ Ibid, 106–7.

Med andra ord är tendensen inom kristen teologi att först anta att människan är skapad till Guds avbild men att alla andra djur inte är det, man förlitar sig på den bibliska tystnaden som sitt främsta argument för detta. Sedan använder man sig av distinktioner som den kulturella miljön ofta tar för givna (rationalitet, språk med mera) för att definiera vad *imago Dei* är. Om vi ifrågasätter denna distinktion – det mänskliga förnuftet och vår språkliga förmåga – väcker det genast frågor om vår gudomligt ”givna” essens. Användningen av *imago Dei* som ”bevis” för att legitimera människans unika status är således beroende av både den bibliska tystnaden och en villighet från teologiskt håll att ignorera terminologins omtvistade natur enligt Cunningham.⁷⁷ Om vi noggrant undersöker ordet ”avbild” enligt Cunningham, skapar dess användning svårigheter för den som önskar dra en skiljelinje mellan de som är skapade i Guds avbild och de som inte är det. Ordet är snarast en gradbeteckning och tillämpar sig inte enkelt till ett antingen/eller och det kan vara svårt att skilja en rad möjliga avbilder från en arketyper för att sedan med övertygelse avgöra vilka som är avbilder och vilka som inte är det enligt Cunningham. Det går inte att med boolesk logik utesluta vad som är sant/falskt men inte heller kartlägga graden av *imago Dei* längs ett spektrum. Det beror på att ordet avbild kan omfatta ett original på en mängd olika sätt och i fallet *imago Dei* har vi heller inte direkt tillgång till arketyper. Gud har uppenbarats på olika sätt men vi har inte tillgång till hela det ursprungliga originalet enligt Cunningham.⁷⁸

I den kristna teologiska traditionen har begreppet *imago Dei* kommit att bli ett uttryck med växlande innebörd. Det kan handla om människans särställning i skapelsen, ha etiska eller religiösa konnotationer. *Imago Dei* har traditionellt tolkats som något förlorat i samband med syndafallet i kristen teologi. Människan kan inte på egen hand uppnå detta utan är beroende av Kristus för att återupprättas till Guds avbild.⁷⁹ Det innebär att skapelse läran är direkt relaterad till frälsnings läran inom kristen teologi, det är när människan når sin fulländning i relation till Gud som förhållandet kulminerar i odödligheten.⁸⁰

3.1 De olika förståelserna av *imago Dei*

Den intellektuella idéhistorien som format begreppet *imago Dei* kan kategoriseras i tre distinkta kategorier. Dessa kan ses som olika faser som leder från *substans* till *funktion* till *relation*.

⁷⁷ Cunningham, 108.

⁷⁸ Ibid, 109.

⁷⁹ ”*imago Dei* - Uppslagsverk - NE.se”, hämtad 2021-04-09, <https://www-ne-se.ezproxy.ub.gu.se/uppslagsverk/encyklopedi/l%C3%A5ng/imago-dei>.

⁸⁰ Alister E. McGrath, *Christian theology: an introduction*, 25th Anniversary Sixth Edition (Chichester, West Sussex ; Malden, MA: Wiley, Blackwell, 2017), 328.

Dessa tre har dessutom förstärkts genom att innefatta även *existentiella* och *eskatologiska* tolkningar.⁸¹ Historiskt har *imago Dei* använts som en uppenbar symbol för teologiskt kristna tänkare, en symbol för vad det är hos människan som gör henne mänsklig.⁸²

Imago Dei som substans. Är den historiskt mest inflytelserika tolkningen av *imago Dei*, begreppet tolkas då som en individuellt buren egenskap eller förmåga som är en del av vår mänskliga natur. Ofta direkt förknippad med förnuftet, rationaliteten och de intellektuella förmågorna som människan har. Denna egenskap kallas för ”*substantiell*” (av engelskans *substantive*) eftersom den avbildar något i människans natur som djuren inte delar med människan. Den substantiella tolkningen har dominerat västerländsk idéhistoria och allmänt sågs Guds avbild liktydig med mänsklighetens tankekraft ända fram till reformationen. De tidiga kyrkofäderna uppnådde konsensus om att Guds avbild syftade på människans intellekt, rationalitet och andlighet. Guds väsen då Gud är både Medvetande och Ande avspeglar sig i avbilden. Detta betonande av förnuftet var enligt van Huysteen uppenbart redan hos Filon från Alexandria som menade att Guds avbild var liktydigt med grekiskans *vouç* (medvetande). Vårt enastående intellekt är kännetecknet för att människan liknar Gud och är skapad till Guds avbild.⁸³ Van Huysteen pekar även mot att Augustinus tolkade Guds avbild som att det individuella mänskliga medvetandet existerar som en treenighet, liksom Gud. Eftersom vårt medvetande utgörs av minne, förnuft och vilja. Guds avbild finns endast i det rationella medvetandet och avspeglar Guds treeniga väsen. Det är genom det rationella medvetandet som vi kan få kunskap om Gud.⁸⁴

Imago Dei som relation. Den relationella tolkningen av *imago Dei* förutsätter en relation mellan Gud och människan och avbilden är en konsekvens av denna relation. Människan är på det viset en avspegling av Gud skaparen själv. Denna tolkning har alltså inte att göra med någon egenskap som människan äger utan handlar snarare om något som människan gör.⁸⁵ Martin Luther och Johan Calvin som hade stort inflytande under reformationen använde sig av den traditionella tolkningen om Guds avbild genom att stödja sig i synnerhet på Augustinus. För Luther hade avbilden att göra med den ursprungliga rättfärdigheten som Adam och Eva förlorade på grund av arvsynden. Vårt mänskliga intellekt och vilja fanns kvar även efter syndafallet enligt Luther men var allvarligt skadat på grund av det. För att återställa avbilden

⁸¹ Van Huyssteen, 170.

⁸² Ibid, 171.

⁸³ Ibid, 170–71.

⁸⁴ Ibid, 172.

⁸⁵ Stanley J Grenz, *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei* (Louisville, Westminster John Knox Press, 2001), 162.

är människan beroende av frälsningen igenom Kristus. Trots detta var Luther kritisk till Augustinus likställande av *imago Dei* med treenigheten, för om minne, förstånd och vilja utgör vad som konstituerar Guds avbild så skulle även Satan vara skapad till Guds avbild.⁸⁶

Luther försökte därför att formulera ett alternativ till den substantiella tolkningen av *imago Dei*, något som också sammanföll med hans engagemang att formulera läran om *rättfärdighet genom tro allena*. Frälsningen uppstår i och genom tro på Kristus och därför kunde inte en substantiell tolkning av avbilden vara bärande för frälsningsläran enligt Luther. Stanley J. Grenz hävdar i boken *The Social God and the Relational Self* (2001).⁸⁷ Grenz belyser att Calvin lyfte fram och betonade en metafor som Augustinus använde nämligen att den gudomliga avbilden är som en spegel. Allt som är skapat reflekterar den gudomliga härligheten, i den meningen är hela Guds skapelse hans avbild. Människan har i detta en särskild plats, hon är den tydligaste spegelbilden genom vilket Guds härlighet reflekteras.⁸⁸

Imago Dei som funktion. Den funktionella tolkningen av *imago Dei* tog sin utgångspunkt i de exegetiska studierna av Bibeln och ökande kunskap om den antika kulturen i mellanöstern som ägde rum i början av 1900-talet. Gerhard von Rad var en av dessa exegeter som utvecklade denna förståelse av begreppet, enligt honom var det så att de ursprungliga läsarna av första Moseboken skulle ha förstått Guds avbild som Guds härskartecken. Människan är satt på jorden för att vara Guds representant och att upprätthålla Guds herravälde över jorden.⁸⁹

Enligt Megan Stueve kan den *funktionella* förståelsen av *imago Dei* tolkas som ett försök att balansera den ojämnavikt som uppstår mellan kroppen och sinnet på grund av den *substantiella* förståelsen som enbart fokuserar på de mentala kapaciteterna. Människan som Guds representant är satt på jorden för att härska och upprätthålla ordningen i skapelsen. Denna tolkning menar Stueve ligger till grund för sådana förståelser som teologen Richard J. Middleton gett uttryck för. Middleton menar att människan ska ses som skapelsens konung till och med som gudar bland de övriga varelserna i skapelsen. Denna kungliga funktion ger mänskligheten ett kulturellt mandat att erövra och utforska skapelsen genom att bygga städer, utforska den genom vetenskap och omforma den enligt Middleton, enligt Stueves tolkning av honom.⁹⁰ En funktionell förståelse av *imago Dei* har sina risker enligt Stueve, då herravälde

⁸⁶ Van Huyssteen, 173–74.

⁸⁷ Grenz, 163.

⁸⁸ Ibid, 167.

⁸⁹ Van Huyssteen, 179–80.

⁹⁰ Stueve, 27.

över skapelsen ofta misstolkas som dominans. Något som leder till exploatering av resurser och även människor, något som är det motsatta till vad det egentligen handlar om.⁹¹

Imago Dei som eskatologiskt begrepp. Den eskatologiska förståelsen inkluderar aspekter av den *substantiella, funktionella och relationella* förståelsen. Den förflyttar oss till vårt symboliska medvetande och dess uttryck av konceptualiseringar av framtiden enligt Stueve. Innan neandertalarna dog ut hade de utvecklat en känsla för kultur genom praktiska verktyg, utsmyckningar och konst.⁹² En tolkning av *imago Dei* är att se det som mänsklighetens målsättning eller slutmål som finns i vår eskatologiska framtid mot vilket vi alla är riktade enligt denna typ av tänkande. Grenz betonar att drag av detta tänkande fanns redan så tidigt som hos kyrkofadern Irenaeus, han föreställde sig Adam som ett slags barn vars mål var att växa till i Guds liknelse. *Imago Dei* fanns hos Adam men i ett slags embryoniskt tillstånd, Guds intentioner för honom och därmed också hans potential låg i framtiden. Irenaeus eskatologiska eller utvecklingsbetonade syn övergavs och Adam kom istället att betraktas som en perfekt skapelse, fullständig och fullt mognad belönad med ”ursprunglig rättfärdighet”. Även om den traditionella tolkningen av *imago Dei* och övergett ett mer eskatologiskt fokus så har det ändå funnits en stark impuls i den riktningen på grund av den kristocentriska dimensionen av *imago Dei* som varit viktig både för den substantiella och relationella förståelsen av begreppet. Att betrakta Kristus inkarnation som fulländningen av mänsklighetens gudomliga öde medför en dynamisk avbild enligt Grenz.⁹³

Moderna teologer ger idag ett eko av Irenaeus eskatologiska perspektiv när de talar om *imago Dei* som människans potential. Den teologi som påverkades av existentialismen lade sitt antropologiska fokus i människans potential att bli ett ”jag”. För de existentiella teologerna var inte mänsklighetens öde eller mål intressant, sådana teman var mer uttalade i andra grenar av framförallt modern protestantisk teologi hävdar Grenz.⁹⁴ Engelsmannen James Orr är ett exempel på detta som Grenz lyfter fram Orr vidhöll en substantiell förståelse av *imago Dei* men begränsade den inte till endast dessa formella egenskaper. Guds avbild medförde för Orr även likhet med Gud både i karaktär, helighet och kärlek. På grund av detta förespråkade Orr en utvecklande och kristocentrisk förståelse av *imago Dei* genom att använda sig av Irenaeus som sin auktoritet. Orrs utvecklingsaspekt av avbilden motiverades av hans intresse för att relatera teologi med vetenskap som i hans dagar var alltmer influerat av evolutionärt tänkande.⁹⁵

⁹¹ Ibid, 28.

⁹² Ibid, 29.

⁹³ Grenz, 177–78.

⁹⁴ Ibid, 179.

⁹⁵ Ibid, 179.

Ett sådant evolutionärt tänkande är också tydligt hos den tyske teologen Johann Gottfried Herder enligt Grenz. Herder hade ett mer vetenskapligt fokuserat perspektiv på *imago Dei*. Herder relaterade den gudomliga avbilden till den mänskliga avsaknaden av instinkter som ett avgörande tecken på *imago Dei*.⁹⁶ Ett perspektiv som också framträder hos Pannenberg när han beskriver *imago Dei*:

The goal for which human beings are destined is one they cannot reach by themselves. If they are to reach it, they must be raised above themselves, lifted above what they already are. But they must also be *participants* in this process, and this in interaction with their world and their fellow human beings, who, like them, are on the way to their own human destiny. And the harmonious working of all these factors is guaranteed solely by the fact that in all of them God himself, the origin and goal of our destiny to communion with him, is influencing us.⁹⁷

Pannenberg som skrivit citatet ovan sammanfattar Herders position, som var övertygad om att Guds vägledande hand till slut skulle föra mänskligheten till sin slutgiltiga och perfekta form.⁹⁸

3.2 Är *imago Dei* ett problematiskt begrepp?

Celia Deane-Drummond förespråkar en teologi där förståelsen av begreppet *imago Dei* utökas till att även innefatta de ickemänskliga hominiderna och även vissa djur. I biologiska termer är skillnaden mellan människor och ickemänskliga djur en fråga om en gradvis omfattning. Ändå framställs människans position som något unikt, inte minst i relation till det mänskliga ansvaret att agera som en moralisk agent. Det traditionella sättet att förstå *imago Dei* är i termer av människans särställning i skapelsen. Deane-Drummond betonar att Thomas menade att Guds avbild snarare är en fråga om samma typ av gradvisa omfattning i relation till moraliskt agerande som vi kan se hos människor. Augustinus såg den mänskliga rationella själen som en speciell skapelse av Gud. På samma sätt betraktade Thomas den, den rationella själen sågs också som sammanlänkad med Guds avbild hos människan, men var samtidigt inte en perfekt avbild. Den kan vi bara hitta i Kristus. Thomas överväger också möjligheten att Guds avbild skulle kunna vara hela universum, eftersom det skapades av Gud och var ”mycket gott”.

⁹⁶ Ibid, 179.

⁹⁷ Pannenberg, 58.

⁹⁸ Grenz, 179.

Thomas vidhöll att begreppet *imago* specifikt syftar på rationella varelser men utan att egentligen avfärda möjligheten även för de icke rationella varelserna.⁹⁹

Thomas gjorde en särskiljning mellan män och kvinnor som Guds avbild, där han drog paralleller mellan moralisk prestation och *imago Dei*, hävdar Deane-Drummond. Det finns tre stadier av ”bildbärande” enligt Thomas. Den första är en naturlig fallenhet för kärlek och förståelse av Gud och är som aktivitet utövad av både män och kvinnor. Det andra stadiet är attityden (*habitus*) från den som älskar och känner Gud, visserligen ofullständigt, så att Guds avbild kan tas emot och omskapas i överensstämmelse med Guds nåd. Det tredje stadiet är att känna och älska Gud på ett perfekt vis ”the image through the likeness of glory” och som bara finns hos de saliga. Thomas menade dock att de två sista stadierna bara återfinns hos det manliga könet, han gör det med hjälp av 1 Korintierbrevet. Dessa tre stadier är en progression och är inte enbart relaterad till en driven intelligent natur utan kopplad till kapaciteten att ”lära känna” Gud. Av den anledningen kan Thomas inkludera även dem med ett nedsatt förnuft, såsom kvinnor och djur att också bära Guds avbild. Thomas ansåg att kvinnan i någon mån saknande full delaktighet som fullfjädrad bärare av Guds avbild. Bristen på genusperspektiv är inte den viktiga poängen här!¹⁰⁰

Deane-Drummond argumenterar att det vore fel av oss att exkludera möjligheten för någon form av ”image-bearing” som är anpassad till alla levande varelser. Det är kanske frågan om en besläktad avbild som återspeglar varje varelses speciella ”natur”, snarare än att det nödvändigtvis måste vara den lägsta nivån av moralisk och religiösa upplevelse. För vad är det som säger att djuren inte kan spegla någonting av Guds härlighet, även om de inte är religiöst självmedvetna på samma sätt som oss.¹⁰¹

Overall the discussion so far suggest that not only are animals remarkably similar to human beings, but also, they are striking in their differences, and need to be treated with respect by humans who have a particular vocation to share in the fullest relational sense of what it means to be the image of God, *imago Trinitaris*. If humans are *imago Dei* in this sense, then they also have a duty to show that capacity through imitation, that is, through giving moral attention to other species, especially those animal kinds that can be regarded as our kin.¹⁰²

⁹⁹ Celia Deane-Drummond, ”Are animals moral? Taking soundings through vice, virtue, conscience and *imago Dei*”, i *Creaturely Theology: On God, Humans and Other Animals.*, red. Celia Deane-Drummond och David Clough (London, 2009), 207–8.

¹⁰⁰ Ibid, 208.

¹⁰¹ Ibid, 209–10.

¹⁰² Ibid, 210.

Moritz lyfter fram teologen Gregory Peterson som rekommenderar att förståelsen av begreppet *imago Dei* bör omdefinieras. Han menar att i stället för att fokusera enbart på människan som Guds avbild, bör hela naturen bör innefattas i förståelsen av begreppet. Det innebär att då överväga att mänskligheten bara är en liten del av Guds avbild. Peterson lyfter frågan om de ickemänskliga hominiderna och frågar sig vid vilken punkt som de korsade gränsen från det ickemänskliga till det mänskliga. När korsade de gränsen moraliskt och teologiskt?¹⁰³

Francis Gaine pekar till exempel på att Thomas av Aquino menade att det som fundamentalt skiljde människan från alla andra djur är den mänskliga själen, som är immateriell, intellektuell och odödlig. Denna själ möjliggör de högre kunskaperna och kärleken och som potentiellt leder till att vi lär känna och älska Gud, att vi är skapade till Guds avbild enligt Thomas.¹⁰⁴ Hur kan vi vara säkra på att vi har någon odödlig själ, vi kan inte studera eller undersöka själen. Thomas argumenterade att det faktum att vi kan göra intellektuella handlingar, att vi kan ha abstrakt kunskap om saker och ting utifrån deras materiella förhållanden, i sig är ett bevis för den immateriella själen. Vår kunskap sträcker sig inte endast till kunskap om det särskilda, utan är universell och möjliggör vårt sökande inom filosofi och vetenskap. Om vår mänskliga kunskap var begränsad endast av materiella processer, så menar Thomas vore vår själ varken bestående eller immateriell.¹⁰⁵

Thomas definierade även människan som *ett rationellt djur*, han skattade de icke-rationella djurens förmågor högt och hade inte blivit förvånad över vad vi idag vet om andra arters kapaciteter. På grund av det måste vi vara på vår vakt och inte anta att sofistikerade beteenden, hos till exempel neandertalarna, automatiskt innebär att de hade en odödlig själ hävdar Gaine. De som förnekar den odödliga själen har oftast sökt efter det som särskiljer människan från djuren i något särskilt beteende, såsom organiserad jakt eller användandet av verktyg. Ett sökande som normalt sett misslyckas när dessa egenskaper också hittas i någon form hos andra arter. Det vi behöver hitta hos neandertalarna, enligt Gaine, är bevis på någon form av beteende som markerar närvaron av en intellektuell själ.¹⁰⁶

En viktig markör för en bestående immateriell själ vore språket, vår förmåga att uttrycka abstrakta idéer, att berätta fiktiva historier eller föreställa oss framtiden. Även om många djurarter kommunicerar med hjälp av tecken och läten, finns det inga andra djur som pratar på

¹⁰³ Moritz, 56.

¹⁰⁴ Gaine, 9.

¹⁰⁵ Ibid, 10.

¹⁰⁶ Ibid, 10.

det sättet som vi människor gör. Det talade språket är av sin natur begränsat i arkeologin, det skrivna språket dyker upp först för cirka 8000 år sedan.¹⁰⁷ Neandertalarna hade både de anatomiska och genetiska förutsättningarna för att producera vokaliserade läten och hade därmed också kapacitet för ett talat språk.¹⁰⁸ Det är dock viktigt att poängtera enligt Gaine, att arkeologiskt kan vi inte med säkerhet säga när homo sapiens först talade. Baserat på de artefakter som människan lämnat efter sig såsom grottmålningar, så menar antropologerna att språket var utvecklat åtminstone för 40 000 år sedan.¹⁰⁹

Den kognitiva revolutionen anser många forskare ägde rum vid tiden för de tidigaste kulturella lämningarna av homo sapiens. Dessa artefakter anses vara indikationer på ett språk och intellekt, men många antropologer menar ändå att även om de fysiska bevisen inte finns så menar man att homo sapiens långt innan dess berättat historier och skvallrat med varandra i tusentals år. Det faktum att hela den mänskliga populationen över hela jorden manifesterat denna kapacitet är enligt många forskare ett tecken på att ursprunget till vårt talade språk fanns redan innan utvandringen ur Afrika påbörjades.¹¹⁰

Cunningham går till och med så långt som att föreslå att vi borde överge begreppet *imago Dei* helt och hållet. Cunningham lyfter några kritiska frågor om den traditionella tolkningen. Det teologiska antagandet att människan och endast människan är skapad till Guds avbild och liknelse, bygger på antaganden att rationellt tänkande och språkanvändning är exklusiva mänskliga egenskaper. En sådan förståelse är inte längre möjlig: de vetenskapliga bevisen ifrågasätter dessa antaganden, rationalitet och språkanvändning är inte en exklusivt mänsklig egenskap, hävdar Cunningham.¹¹¹ Cunningham uttrycker tvivel ifall *imago Dei* överhuvudtaget är en användbar teologisk kategori. På grund av att begreppet är svårt att definiera och att det inte råder någon teologisk konsensus, så föreslår Cunningham att överge *imago Dei* som ett centralt begrepp när vi teologiskt talar om vår mänsklighet.¹¹²

Många troende kristna är övertygade att *imago Dei* är avsett endast för homo sapiens menar Stueve. Om det är viktigt för oss att bevara homo sapiens unika ställning så behöver vi andra tolkningar av *imago Dei* för att göra detta. En sådan definition måste då förlita sig på

¹⁰⁷ Ibid, 12.

¹⁰⁸ Benton, "Could Neanderthals Talk?"

Att lista ut när det talade språket utvecklades är väldigt svårt eftersom de kroppsdelar som är nödvändiga för talet inte bevaras arkeologiskt. Det paleoantropologiska registret innehåller inga tungor, hjärnor eller stämband därför tvingas vi att leta efter bevisen någon annanstans. De tydligaste tecknen på det talade språket är skapandet av symboliska artefakter, såsom till exempel grottmålningar. De tidigaste entydiga bevisen på symbolism skapades av moderna människor omkring cirka 77 000 år sedan.

¹⁰⁹ Gaine, 11.

¹¹⁰ Ibid, 12.

¹¹¹ Cunningham, 101–2.

¹¹² Moritz, 56.

någon annan aspekt av mänskligheten som inte bygger på någon av de traditionella tolkningarna. Men då måste vi också fråga oss enligt Stueve om detta verkligen är nödvändigt, är det så att vi bara försvarar vår egen stolthet? Är det då inte så att vi försvarar oss själva och inte Gud eller Guds ord som många argumenterar menar Stueve.¹¹³

Scripture does not state that God chose *Homo sapiens* to be in the image, but that all humanity was chosen. Our pride and desire for transcendence has blinded us into thinking that we are the only spieces made in the image of God.¹¹⁴

Dialogen mellan antropologi och teologi behövs för att vi bättre ska förstå vårt mänskliga ursprung och vad det innebär att vara Guds avbild. Antropologisk forskning har gjort det möjligt för oss att med nya ögon se att neandertalarna inte bara är våra evolutionära kusiner utan att också de är delaktiga i Guds plan för mänskligheten hävdar Stueve.¹¹⁵

Teologen Stephen Milford framför i artikeln ”Substantive or Relational? The Counterfeit choice in the imago Dei debate” sin kritik mot det två vanliga förståelserna av *imago Dei* nämligen kategorierna *substantiell* och *relationell* som enligt Milford är teologiska efterkonstruktioner (counterfeit). Dogmatiskt är läran om *imago Dei* teologiskt viktig och kan inte överskattas menar Milford, den position man tar får konsekvenser för alla andra områden inom kristen tro hävdar han och får betydelse för vår uppfattning vad det betyder att vara människa. Inte nog med att begreppet talar om betydelsen ”vad det är att vara en människa” så används det även kategoriskt för att indela det som är mänskligt och det som inte är det. Dessutom har begreppet också en utvärderande kraft, Guds avbild är bärare av en värdighet och ett omistligt värde. Vår förståelse av mänskliga rättigheter och hur människor bör behandlas hör alltså ihop med vår förståelse av *imago Dei* hävdar Milford.¹¹⁶

Milford menar att debatten mellan de två kategorierna *substantiell*/*relationell* ofta framställs som två exklusiva motsatsförhållanden där ett teologiskt val måste göras. Dock menar Milford att dessa ståndpunkter inte är så olika varandra som man vid en första anblick kan tro. För det första är båda kategorierna stöpta i samma kulturella form. Förespråkare för den relationella kategorin argumenterar ofta att den substantiella positionen tenderar att

¹¹³ Stueve, 30.

¹¹⁴ Ibid, 30.

¹¹⁵ Ibid, 30.

¹¹⁶ Stephen Milford, ”Substantive or Relational? The Counterfeit choice in the imago Dei debate”, *McMaster Journal of Theology and Ministry*, nr 20 (2018): 84–85. Det ska tilläggas att för Milford så är de två kategorierna *substantiell* och *relationell* de primära förståelserna av *imago Dei*. För honom är den *funktionella* och *eskatologiska* kategorin delar av dessa två. Se fotnot 15 i ”Substantive or Relational? The Counterfeit choice of the imago Dei debate” för en fördjupande förklaring.

omfamna de värderingar som finns i den rådande kulturen. Teologen Hedrikus Berkof har till och med föreslagit att ”by studying how systematic theologies have poured meaning into Genesis 1:26, one could write a piece of Europe’s cultural history”.¹¹⁷

En sådan kulturellt färgad förståelse ses som problematisk bland de relationella tänkarna menar Milford och förvanskar Skriftens ursprungliga mening. Ett exempel är hur begreppet *rationalitet* ska förstås, i den teologiska debatten kring begreppet *imago Dei* förutsätts den exklusiva förståelsen av rationalitet såsom den västerländska traditionen har formulerat den med sina rötter i grekisk filosofi. Det skulle dock vara svårt enligt Milford att påvisa att den ursprungliga författaren till orden i 1 Mos 1:26 tänkte på det viset.¹¹⁸

Även om det relationella lägret förringar den substantiella förståelsen så faller de ändå själva i samma grop hävdar Milford. De senaste århundradena och särskilt i de senaste decennierna har det skett en kulturell vändning mot det relationella. Om det är problematiskt att den substantiella förståelsen är färgad av sin kultur så är den relationella förståelsen också det.¹¹⁹ För det andra menar de relationella förespråkarna att den substantiella förståelsen tenderar att lägga sitt fokus på ett begränsat antal egenskaper hos människan som särskiljer henne. Något som är problematiskt då den kristna teologin pekar mot att grunden till människans värde och värdighet ligger i att hon är skapad till Guds avbild. Innebär inte det att de människor som inte uppfyller de distinkta kategoriska kraven ställs utanför avbilden och därmed inte har några mänskliga rättigheter, frågar sig Milford. Det *relationella* lägret hamnar dock i samma typ av dikotomi som de anklagar de substantiella förespråkarna för att göra. Guds avbild som relationell konstruktion är ett privilegierat tillstånd för de troende. De individer som misslyckas med att utveckla den nödvändiga relationen med Gud misslyckas således med att vara Guds avbild. För många *relationella* teologer bland annat Grenz som jag nämnt tidigare så är det bara vissa människor som blir Guds avbild. Det är bara vid tidens slut (eschaton) som människan fullt ut blir till Guds avbild enligt Grenz. Om människan blir fullt ut mänsklig i teologisk mening vid fullbordandet. Varför ska vi då behandla människor med respekt här och nu? Vilka moraliska incitament finns det då undrar Milford.¹²⁰

En tredje kritik som Milford ger uttryck för är bristen på holism hos både de substantiella och relationella förespråkarna. Den typ av *negativ reduktionism*, alltså att man destillerar människan i några begränsade egenskaper (substantialism) eller förmågor (relation) innebär

¹¹⁷ Ibid, 93; Grenz, 143. Milford hänvisar här till Berkhof, Hendrikus. *Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979, 179.

¹¹⁸ Ibid, 93.

¹¹⁹ Ibid, 93.

¹²⁰ Ibid, 93–95.

oftast att de fysiska egenskaperna inte ses som delar av Guds avbild. Det som impliceras är att det icke-fysiska är högre, ädlare eller bättre än det fysiska.¹²¹

Den fjärde kritiken som Milford uttrycker är att det inte bara är den mänskliga kroppen som blir lidande av dikotomiseringen kropp-själ, utan hela den fysiska skapelsen ses som sekundär i relation till den mänskliga själen.¹²² Och ligger till grund för de olika förståelserna av människan som härskare, skapelsens krona etcetera.

En femte och slutgiltig kritik riktar Milford mot det som han kallar för *vestigium Dei* – alltså att människan ses som ett tecken och bevis på Guds existens och härlighet. Genom att upphöja de icke-fysiska aspekterna av människan till höga höjder och samtidigt särskilja henne från resten av skapelsen. Det skapar bilden av att människan i sig själv, vid sidan av Guds uppenbarelse i Bibeln, är en källa till ”upplysning” och kunskap om Gud, vilket sker på bekostnad av uppenbarelsen menar Milford.¹²³

Enligt Milford är det alltså så att de båda positionerna är mer lika varandra än vad de själva vill erkänna. Den underliggande strukturen visar att de är lika varandra i deras försök att besvara den grundläggande frågan ”vad är *imago Dei*?” Både den substantiella och relationella förståelsen utgår enligt Milford från (a) en begränsad mängd egenskaper (rationalitet eller relation), (b) grundläggande för den mänskliga varelsen (som en del av människans essens eller hennes benägenhet till relation) och slutligen (c) särskiljer människan från resten av skapelsen. Båda förståelserna söker sina svar i de icke-fysiska egenskaperna som särskiljer mänskligheten från djurvärlden. Denna upphöjning av det icke-fysiska leder i sin tur till en rad dikotomier som grundar sig i denna typ av kategoriska hierarki hävdar Milford.¹²⁴

Vår biologiska (kroppsliga) natur ställs i relation till vår teologiska (sjäsliga) natur, där själen eller den mänskliga essensen har företräde. Det andliga är det som ger människan sitt värde den fysiska kroppen ska underkasta sig och betjäna anden. Den mänskliga gemenskapen präglas dessutom av en dikotomi mellan de som är Guds avbild och de som inte är det. Den mänskliga essensen, som är icke-fysisk till sin natur befinner sig inte på samma nivå med den fysiska skapelsen. Dessa få människor, som har förmågan att i sig själva avbilda Gud, erbjuder en annan väg (*vestigium Dei*) vid sidan av uppenbarelsen till Gudomens innersta natur.¹²⁵

Frågan Milford ställer till oss är ifall vi kan betrakta den substantiella/relationella debatten som livskraftiga valmöjligheter, eller om det är frågan om efterkonstruktioner eller rent av rena

¹²¹ Ibid, 96–97.

¹²² Ibid, 97.

¹²³ Ibid, 98.

¹²⁴ Ibid, 99.

¹²⁵ Ibid, 99–101.

hycklerier? Svaret på frågan för Milford handlar inte om att identifiera den egenskap eller förmåga som mest eller bäst motsvarar *imago Dei*, utan att bearbeta begreppet utifrån flera perspektiv. Den kritik som han riktar mot de två vanligaste kategoriseringarna visar dessutom att de är begränsade på ett sätt som får allvarliga konsekvenser, ofta genom att utesluta delar av mänskligheten i någon av de två kategorierna. På grund av detta menar Milford är det inte mer än rätt att ifrågasätta värdet hos dessa kategorier.¹²⁶ Jag har redan redogjort för några alternativ som menar att begreppet *imago Dei* borde breddas eller helt enkelt överges helt och hållet. Milford är tydlig med att alternativet att överge begreppet inte är en hållbar lösning:

[...] Cunningham's argument that we dismiss – the *imago Dei*, is simply not an option. While recognizing the problems associated with so many competing views, both Jews and Christians have long held to the central role of this doctrine. That human beings are made in God's image speaks to a fundamental tenant of these religions. "Indeed," argues Moritz, "one could hardly overstate the unanimity of the entire Christian theological tradition when it comes to this point." We simply cannot dismiss this doctrine. A satisfactory answer to the question surrounding the image of God must be found.¹²⁷

Milford är dock tveksam till att frågan om *imago Dei* lätt låter sig besvaras. Vi måste omvärdera, inte bara våra svar, utan även frågorna vi ställer. Detta kräver att vi ifrågasätter den grundläggande och förutfattade meningen att det finns en universell, fundamental eller inneboende karaktärisering som särskiljer människan från resten av skapelsen. Med hänsyn till de olika tolkningsintressen som finns såsom människans särställning, trohet till de bibliska vittnena, moderna sekulära tolkningar av mänskligheten, vetenskapliga upptäckter etcetera, är det sannolikt att flera svar krävs även om dessa ibland motsäger varandra. Det som krävs är en rörelse bort från fundamentalism och negativa reduktionistiska metodologier enligt Milford.¹²⁸

Kritisk reflektion över den kristna gemenskapens svar och erfarenheter hör till det som Milford kallar för sekundärteologi. Inom denna form av kontext är inte målet med olika tolkningar att mäta hur sanningsbärande de är i relation till någon objektiv regel eller överensstämmelse. Värdet hos varje tolkning mäts snarare utifrån dess lämplighet och funktion. Distinktionen mellan primär- och sekundärteologi och förflyttningen mellan båda bidrar enligt Milford till en bättre förståelse av ett sådant begrepp som *imago Dei*. Ett sådant utgångsläge undviker inte bara de motsägelsefulla positionerna ovan, utan möjliggör också en konstruktiv

¹²⁶ Ibid, 102.

¹²⁷ Ibid, 104.

¹²⁸ Ibid, 104.

diskussion hävdar Milford.¹²⁹ Guds avbild talar inte om endast en verklighet, eller endast en enda aspekt av vår mänskliga erfarenhet. Vi är inte tvingade att välja den ena kategoriseringen eller positionen över den andra. På grund av att vi är skapade till Guds avbild så har vi också en uppsjö av erfarenheter av Gud. Erfarenheter som samexisterar vid sidan av varandra och utgör grunden för många olika beskrivningar av människan som Guds avbild enligt Milford. Det är sekundärteologins uppgift att fortsätta erbjuda nya och unika beskrivningar av mänskligheten som Guds avbild.¹³⁰

Milfords kritik är relevant för denna uppsats då han sätter fingret på några av de kategoriska misstagen som gjorts i debatten om begreppet *imago Dei*. Teologerna har målat in sig själva i ett hörn när man försöker att kategorisera hela den mänskliga varelsen och vår mänskliga erfarenhet av att vara människor i några enstaka, exklusiva kategorier. Milford har också visat att denna typ av kategorisering leder till svårigheter då dessa tenderar att på olika sätt exkludera delar av mänskligheten. McGrath, Van Huyssteen, Pannenberg, Moritz, Gaine och Stueve talar om vikten av en levande dialog mellan naturvetenskapen och teologi. Milfords förslag tror jag kan vara den rätta vägen att gå. Genom att öppna upp vår dogmatiska förståelse av begreppet *imago Dei* i levande dialog med naturvetenskap bidrar till den holistiska dimensionen som Milford efterfrågar anser jag. Inom ramen för denna uppsats handlar frågan om hur vi kan bredda vår förståelse av *imago Dei*, genom att bland annat överväga neandertalarnas teologiska status.

3.3 Neandertalarnas teologiska status, skapad till Guds avbild?

Naturvetenskapen har bidragit med många intressanta insikter om neandertalarna och mycket talar för att de besatt många av de intellektuella och språkliga förutsättningarna som våra förfäder också hade. Den här uppsatsen har till syfte att belysa neandertalarna också ur ett teologiskt perspektiv, vad kan vi säga om dessa hominider teologiskt? Jag kommer att koncentrera mig kring begreppet *imago Dei* och därifrån undersöka de vanliga tolkningarna av begreppet och hur det relaterar till neandertalarna.

Megan Stueve undersöker i artikeln ”Formed in the Image of God: The Theological Status of Neanderthals” hur neandertalarna passar in i de definitioner som teologer har formulerat genom historien och utgår ifrån de arkeologiska data som finns för att underbygga sitt argument. Skapad till Guds avbild antyder att homo sapiens är en särskilt skapad varelse med ett unikt

¹²⁹ Ibid, 108–9.

¹³⁰ Ibid, 111.

syfte, men när vi jämför oss själva med de närbesläktade hominiderna i relation till de vanligaste definitionerna av *imago Dei* är detta inte en självklarhet enligt Stueve.¹³¹

Den substantiella förståelsen bygger på idén som jag redogjort för ovan att människan begåvats med mentala eller intellektuella kvaliteter, idén att när Gud skapade mänskligheten till sin avbild så blev människan begåvad med egenskaper i likhet med Gud. En liknelse som inte ska förstås i någon fysisk mening, utan som mentala och intellektuella kvaliteter. Dessa har vanligtvis begränsats till rationalitet och den fria viljan, något som härletts utifrån de egenskaper som människan äger som djuren inte har. Denna tolkning av människans fria vilja och rationalitet är gåvor som mänskligheten fått av Gud, det är alltså inget vi kan förtjäna eller förlora.¹³² Det finns gott om arkeologiska data som stödjer idén om att neandertalarna hade rationalitet och fri vilja, det finns till exempel gott om arkeologiska bevis att neandertalarna tog hand om sina döda. Neandertalarna använde sig av flera olika tekniker för att hantera sina döda medlemmar, så kallad *kronos kompulsion* (en form av kroppsmodifiering där köttet separeras från benen hos den döde) förekom redan för 130 000 år sedan i dagens Kroatien. Denna typ av hantering förekom också hos homo sapiens, där man funnit denna typ av arkeologiska lämningar i dagens Etiopien skriver Stueve.¹³³

Detta är enligt Stueve bevis på att neandertalarna uppvisade kognitiva förmågor, genom att anpassa sin begravningskultur till det föränderliga klimatet. Det faktum att neandertalarna och homo sapiens uppvisar samma typ av mönster är också en indikation på att de båda besatt en rationalitet. Och då dessa anpassningar inte kan vara ett resultat av utbyte mellan neandertalare och homo sapiens (då dessa befann sig i Afrika) är det också ett tecken på självständig uppfinningsrikedom.¹³⁴ Det faktum att neandertalarna använde sig av en variation av begravingar visar oss att de hade förmåga att anpassa sina tekniker utifrån omgivningen och klimat. Att gravgods och även tecken på begravningsstrukturer finns är också en indikation på att neandertalarna inte bara anpassade sig på grund av den omgivande miljön utan att de också hade kognitiv förståelse om skillnaden mellan liv och död menar Stueve.¹³⁵

Den funktionella förståelsen. Det finns bevis för att neandertalarna var kapabla som förvaltare och vårdare av skapelsen. Teologiskt handlar inte herraväldet eller förvaltandet av skapelsen enbart om att bruka eller omvandla jorden. Det handlar även om förmåga att beskydda och ta hand om de svagare individerna hävdar Stueve. Sådan förmåga uppvisar

¹³¹ Ibid, 25.

¹³² Ibid, 25.

¹³³ Ibid, 25.

¹³⁴ Ibid, 26.

¹³⁵ Ibid, 27.

neandertalarna i sin omsorg om sina egna skadade medlemmar, neandertalarna hade kraftigare benstomme än homo sapiens men det betydde inte att de skadade sig mindre. De flesta kvarlevorna som hittats av neandertalare uppvisar olika former av skador, de flesta av dessa skulle inte ha resulterat i invaliditet men det finns exempel på flera individer som inte hade kunnat klara sig själva utan hjälp av andra.¹³⁶

Ett sådant exempel är Nandy som hittades i Shanidargrottan i Irak 1983. Denna manlige neandertalare levde mellan 40 000 – 50 000 år sedan. Nandy var en gammal man, hans ålder motsvarande en 80 årig homo sapiens, han hade trots sin ålder överlevt flera allvarliga skador. När man hittade hans kvarlevor saknades den nedre delen av höger arm, undersökningar konstaterade att han antingen föddes utan den eller att den amputerats under hans livstid. Överarmensben hade förminskats på grund av att den inte användes och det fanns även bevis för en beninfektion i armen som lär ha krävt konstant medicinsk vård för att överleva. Utöver Nandys högerarm uppvisade även hans högra ben tecken på skador, lårbenet var konkavt och foten hade utsatts för omfattande trauma. Om Nandy överhuvudtaget kunde gå på egen hand lär han behövt en krycka och haft en mycket haltande gång. Dessutom hade Nandy överlevt en fraktur i ansiktets vänstra halva som sannolikt gjort honom blind på sitt vänstra öga och orsakat skador på hjärnan. Så utöver de mediciner som behövdes för att läka hans skador och infektioner behövde Nandy hjälp med i stort sett alla dagliga aktiviteter i sitt liv. Han kunde inte jaga, laga mat eller ens försvara sig från rovdjur. Trots sina begränsningar och hans konstanta behov av hjälp levde Nandy länge med hjälp av sina medneandertalare. Tragiskt nog fick Nandys liv ett abrupt slut då han dog under en jordbävning då taket på grottan föll ned och krossade honom. I sitt liv hade Nandy mycket lite att erbjuda sin egen grupp av neandertalare, trots detta tog de hand om honom och kände medlidande och läkte hans sår tills den dag han dog. Det finns flera liknande exempel på neandertalare som överlevt allvarliga skador på flera platser både i Europa och mellanöstern hävdar Stueve.¹³⁷

Det går inte att avgöra arkeologiskt om neandertalarna uppvisade andra former av förvalterskap i naturen, men att de tog hand om sina egna råder det ingen tvekan om enligt Stueve. De hade kunskap om medicinala växter som kunde bota infektioner och skydda de svaga individerna från rovdjur vilket är ett tecken på att de hade omsorg om varandra. Det är denna typ av omsorg som kvalificerar dem som en del av den funktionella förståelsen av *imago Dei* enligt Stueve.¹³⁸

¹³⁶ Ibid, 27.

¹³⁷ Ibid, 27.

¹³⁸ Ibid, 28.

Den relationella förståelsen. Vi kan aldrig veta ifall neandertalarna hade någon relation med Gud. Det vi däremot kan vara säkra på är att de hade sociala relationer med varandra. Neandertalarna levde vanligtvis i mindre grupper på tio till femton individer uppdelat i flera mindre grupperingar som levde i varandras närhet i olika grottor.¹³⁹ De arkeologiska fynden visar att de jagade och samlade in mat tillsammans, tillverkade verktyg, tog hand om de sjuka och skadade, tillverkade smycken och hade festligheter med sång.¹⁴⁰ Alla sådana aktiviteter kräver förmåga att upprätthålla sociala relationer. Neandertalarna upprätthöll inte enbart sina sociala relationer för att överleva utan även för nöjes skull. De var inte olika våra egna förfäder och passar därmed också in i den relationella förståelsen av *imago Dei*.¹⁴¹

Den eskatologiska förståelsen. Neandertalarna hade förmågan att tänka framåt in i framtiden och att skapa föremål med symbolisk mening. Många djur är kapabla till att använda sig av verktyg för att skaffa mat, uttern som använder sig av stenar för att öppna musslor eller schimpansen som använder en pinne för att komma åt termiterna. Neandertalarnas verktygstillverkning var en process i flera steg som först krävde att man hittade rätt sorts sten, både materialet och formen var av betydelse. Sedan krävs en förmåga att föreställa sig det färdiga slutresultatet för att veta vart man ska slå på stenen för att få ut den formen som man vill.¹⁴² Förmågan att tänka framåt in i framtiden innebär också en förmåga att tänka en framtid bortom döden, enligt Stueve. Och vi vet genom användningen av gravgods och dekorationer att neandertalarna var kapabla till ett eskatologiskt tänkande. Att neandertalarna också producerade konst i form av grottmålningar är ytterligare en markör att dem besatt ett symboliskt medvetande. Liksom våra egna förfäder hade neandertalarna förmågan att transformera natur till kultur.¹⁴³

För Stueve råder det ingen tvekan om att neandertalarna uppvisade samma nivåer av rationalitet, medlidande och omvårdnad som vi människor gör. De hade sociala relationer och sökte efter en djupare mening både i livet och döden. Många försök har gjorts för att placera *imago Dei* hos homo sapiens efter tiden då neandertalarna dött ut. Den kognitiva revolutionen när den materiella kulturen hos homo sapiens exploderade har setts som det tydligaste beviset på detta. Om den materiella kulturen är det som konstituerar *imago Dei* visar arkeologin att

¹³⁹ Ibid, 28.

¹⁴⁰ Steven J. Mithen, *The Singing Neanderthals: The Origins of Music, Language, Mind and Body* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2005). Se avsnittet om neandertalarna för mer information om deras verktygstillverkning, språkliga förmåga och kognitiva förmågor.

¹⁴¹ Stueve, 28.

¹⁴² Ibid, 29.

¹⁴³ Ibid, 29.

neandertalarna producerade materiell kultur 10 000 - tals år tidigare än homo sapiens.¹⁴⁴ Något som då tyder på att antingen så ska vi betrakta neandertalarna som en del av *imago Dei* eller så måste begreppet definieras utifrån andra kriterier. Det är svårt för många att acceptera neandertalarna som delaktiga i *imago Dei*. Det är trots allt naturligt för oss att tro att vår art är speciell och unik. Vi är dem enda av släktet homo som fortfarande lever på jorden, när Bibeln säger att Gud skapade mänskligheten till sin avbild så måste det exklusivt betyda att endast homo sapiens har del i detta tänker man sig.¹⁴⁵

John Douglas Hall menar att denna tendens att se oss som speciella och olika nästan alltid innebär att vi ser oss själva som högre stående, nobla, upphöjda och bättre än alla andra djurarter.¹⁴⁶ Trots detta visar alla analyser av *homo neandertalensis* och *homo sapiens* att de delade många likheter mellan sig. Det råder ingen tvekan enligt Stueve att om neandertalarna hade överlevt den sista istiden så hade de haft samma kulturella benägenheter som moderna homo sapiens. Det är svårt att dra någon tydlig avgränsning mellan vilken av dessa grupper som var överlägsen den andre under tiden som de samexisterade.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Ibid, 29.

¹⁴⁵ Ibid, 29.

¹⁴⁶ Ibid, 29. Stueve hänvisar här till Hall, Douglas John. 1986. *Imaging God: dominion as stewardship*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.

¹⁴⁷ Ibid, 30.

4 Avslutande diskussion

Neandertalarna har historiskt sedan 1859 fallit offer olika typer av anakronism där man försökt att applicera den begränsade kunskap som funnits genom att applicera olika typer av stereotyper på neandertalarna. Vad jag har argumenterat för i den här uppsatsen är att neandertalarna i mångt och mycket var lika utvecklade som våra egna förfäder vid tiden för neandertalarnas utdöende för cirka 40 000 år sedan. Bilden av neandertalarna har med hjälp av arkeologin, antropologin, genetiken och evolutionsbiologin klarnat och blivit tydligare, men vi kan aldrig vara helt säkra på att vi verkligen fångat hela bilden. Om forskarna på 1800-talet och det tidiga 1900-talet tenderade att tolka neandertalarna i termer av rasbiologi och kolonialism, så finns det givetvis en risk att forskare idag tolkar neandertalarna ur ett annat men likväl ett anakronistiskt perspektiv. Därför är alla tolkningar av neandertalarnas beteende och sociala kultur spekulativa. Det enda vi verkligen objektivt kan veta om neandertalarna är de efterlämningar som de har gjort i form av redskap, smycken, begravningsbruk, skelettdelar och genetisk information.

Teologiskt sägs att människan är speciell och unik, skapad till Guds avbild och särskilt utvald av Gud. Detta har bland annat gjorts genom att formulera vad som definierar denna avbild genom att urskilja vissa egenskaper eller förmågor, genom det komparativa tillvägagångssättet, som är unika för människan i den så kallade *substantiella* tolkningen av begreppet. Att det är vår förmåga till rationellt tänkande och moral som utgör grunden för Guds avbild till exempel och att våra förmågor till symboliskt tänkande och skapande av kultur och religion är det som tydligast skiljer oss från djuren. Biologiskt är vi liksom alla andra nu levande och utdöda djur ett resultat av evolutionsprocessen som ägt rum under årmiljoner och bara för att vi är den enda nu levande arten av släktet *homo* betyder inte det att våra nära släktingar inte ägde många eller alla av våra förmågor. Jag har lagt fram flera argument i denna uppsats om varför vi bör betrakta neandertalarna som likvärdiga med oss själva utifrån alla de olika distinktioner som finns.

Rationalitet och intelligens är heller inte något som är unikt mänskligt det finns flera exempel på djur som har kognitiv problemlösningsförmåga och ett utvecklat medvetande. Den teologi som format begreppet *imago Dei* har dessutom varit starkt influerat av grekisk filosofi och Aristoteles idéer om formvärlden vilket har bidragit till att göra *imago Dei* till något abstrakt och metafysiskt. Flera teologer menar just att en sådan förståelse inte motsvarar vad begreppet egentligen handlar om. Peters och Cunningham betonar att på grund av att allt biologiskt liv på jorden är besläktat med varandra och att vi människor är lika mycket ett resultat

av de biologiska processerna som allt annat levande, så kan vi inte längre försvara en exklusivt antropocentrisk tolkning av begreppet *imago Dei*. Det som krävs enligt dem är att teologiskt bredda begreppet så att det även innefattar våra nu utdöda släktingar, så som neandertalarna, men även vissa kognitivt och moraliskt utvecklade livsformer. Detta bygger fortfarande på att idén om *imago Dei* definieras av ett antal egenskaper eller förmågor och motsvarar med andra ord den *substantiella* tolkningen av begreppet.

Gaine gör ett tappert försök att försvara den traditionella teologins syn på Eva och Adam som mänsklighetens ursprung. Han gör också detta utifrån den *substantiella* tolkningen av begreppet *imago Dei* genom att introducera en hypotes att Gud inplanterat sin gudomliga avbild i några få människor för att göra dem till ”teologiska människor”. Problemet med detta är att Gaine använder teorin om den kognitiva revolutionen för att på det viset göra sin teologiska poäng mer trovärdig. Nackdelen med detta för honom är att den kognitiva revolutionen i sig är en idag omstridd och ifrågasatt teori som inte längre verkar gå att försvara baserat på de arkeologiska och genetiska data som finns. Därför förlorar också Gaine mycket av sin trovärdighet i sitt annars eleganta försök att harmonisera den kristna skapelseberättelsen med den naturvetenskapliga historieskrivningen.

Moritz betonar att begreppet *imago Dei* inte bör ses som någon utmärkande eller unik egenskap utan att vad det hela egentligen handlar om är att Gud väljer människan att vara Guds representanter här på jorden. Detta följer den bibliska berättelsen om hur Gud väljer ut människor att vara representanter, att vara hans folk. Liksom Abraham och Sara utvaldes av Gud att bli hans nation och folk.¹⁴⁸ På samma sätt som Abraham och Sara blir utvalda av Gud så är homo sapiens särskilt utvald att vara Guds överstepräster i skapelsen enligt Moritz. Det är *funktionen* som betonas här, det uppdrag som mänskligheten fått av Gud. För Moritz är det den enda möjliga tolkningen av *imago Dei* då han menar att den *substantiella* förståelsen av begreppet inte håller på grund av att det biologiskt inte går att särskilja våra mänskliga rationella förmågor från andra arter som uppvisar liknande former av rationalitet. Det ska betonas att Moritz inte förnekar närvaron av den *substantiella* eller den *relationella* förståelsen av *imago Dei* hos människan men att det är *funktionen* som är det grundläggande. De kan teologiskt därmed inte ses som orsaker till *imago Dei* i sig hävdar Moritz utan är snarare en konsekvens av att människan är utvald till Guds avbild. Som ”överstepräster” i Guds skapelse är människan

¹⁴⁸ Bibeln, 1 Mos 13:15-16. ”Hela det land som du ser skall jag ge åt dig och dina ättlingar för all framtid. Jag skall låta dina ättlingar bli som stoftkornen på jorden: kan någon räkna dem, skall också dina ättlingar kunna räknas.”

beroende av kognitiva förmågor såsom medvetande, fri vilja, symboliskt tänkande, ett talat språk med förmåga att upprätthålla sociala relationer.

Mänskligheten som det utvalda folket gör att den exegetiska kategorin *människa* (Adam) är synonymt med den bibliska kategorin *Israel*. Fokus ligger i båda fallen på en särskild släktlinje utvald av Gud att fullfölja Guds vilja. Avgränsningarna är suddiga i fallet Israel. Är det både främlingar och utlänningar som kan inkluderas? Moritz argumenterar på ett övertygande sätt för att den *substantiella* tolkningen av *imago Dei* inte länge är hållbar utifrån de vetenskapliga fakta som finns idag om vår mänskliga natur och vårt biologiska ursprung. Moritz förnekar inte den *relationella* tolkningen men han utvecklar heller ingen kritik emot den som jag uppfattar honom. Han ser den *relationella* tolkningen som en naturlig konsekvens av *funktionen*, inget annat.

Moritz *funktionella* tolkning av *imago Dei* går hand i hand med de tidiga exegetiska forskarna som von Rad med flera, som ser den historiska och kulturella kontexten som det viktigaste i vår tolkning av begreppet. Med andra ord, hur hade människor på den tiden förstått begreppet? Jag tror också att vi måste ta med en historiekritisk kontext i beräkningen men på grund av begreppets långa historia inom kristen teologi så räcker inte en *funktionell* förklaring hela vägen fram anser jag. Det har aldrig funnits någon välförankrad konsensus bland teologer hur man bäst ska tolka begreppet *imago Dei*. På grund av detta är det flera teologer idag som menar att vi borde överge begreppet helt och hållet, då vi inte kan komma överens om dess betydelse. Jag håller med Moritz i sin kritik emot den *substantiella* tolkningen av *imago Dei*.

Vi kan heller inte överge begreppet *imago Dei* som vissa teologer vill. *Imago Dei* är grundläggande i vår förståelse av andra teologiska begrepp såsom (arv)synden, frälsningsläran med flera. Dessutom ligger *imago Dei* till grund för idén om människans okränkbara värde och att varje människa är unik och älskad. Milford som jag tagit upp tidigare anser att både den *substantiella* och *relationella* förståelsen av *imago Dei* inte håller måttet som teologiska kategorier på grundval av att de i sina traditionella tolkningar saknar holistisk dimension och heller inte tar den andliga erfarenheten på allvar utan försöker att placera Guds avbild i någon egenskap eller förmåga som människan är ensam om i skapelsen. Han erbjuder en lösning som inte fokuserar så mycket på vad som särskiljer människan från resten av djurvärlden. Han vill liksom flera av de teologer som jag redogjort för ovan öppna upp de snäva kategoriseringarna som så länge präglat förståelsen av begreppet *imago Dei*. På samma sätt som modernismens projekt att identifiera ett fundament för all kunskap, något som postmodernismen idag menar sig övertygande ha bevisat. Så kan vi inte längre förlita oss på några fundamentala kategorier som definierar vad *imago Dei* är, det som krävs är en mer dynamisk förståelse av begreppet.

5 Slutsats

Hur kan de klassiska tolkningarna av *imago Dei* appliceras på neandertalarna? Vad är svaret på frågan, är neandertalarna en del av *imago Dei*. Låt mig först sammanfatta hur jag uppfattar de tre teologerna Moritz, Gaine och Stueves förhållningsätt till denna fråga innan jag själv besvarar den.

Moritz besvarar aldrig frågan med ett rakt eller tydligt svar, men eftersom han anser att det är homo sapiens och endast homo sapiens som blir utvalda av Gud att vara överstepräster i skapelsen så tolkar jag hans svar som ett, nja, neandertalarna är inte skapade till Guds avbild eftersom de inte är homo sapiens. Dock ska tilläggas att Moritz inte förnekar möjligheten att neandertalare kan bli delaktiga i den, liksom främlingar och utlänningar kunde inräknas i nationen Israel så kan också neandertalarna göra det i relation till *imago Dei*.

Gaine är tydligare. Han är också inne på samma linje som Moritz att det endast är homo sapiens som är utvalda till Guds avbild. Men eftersom han lägger avbilden i en *substans* (den odödliga själen) snarare än en funktion som Moritz gör, så öppnas möjligheten för neandertalarna att ingå i *imago Dei*. Eftersom vi idag vet att neandertalare och homo sapiens hade sexuellt umgänge och fick barn tillsammans får vi anta att också deras avkomma räknas in som en del i Guds avbild.

Stueve är den av dessa teologer som tydligast tar ställning för neandertalarnas ställning och hävdar med självförtroende att neandertalarna är lika mycket en del av *imago Dei* som homo sapiens anses vara, även om hon inte tar ställning för eller emot någon av definitionerna.

Vad tänker då jag själv? Svaret är för mig ett entydigt ja på frågan om neandertalarna är Guds avbild. Den tolkning som ligger mig själv närmast är den *relationella* tolkningen av *imago Dei* det är också en tolkning som i sig inte kräver några högt utvecklade kognitiva förmågor. I någon mening lever alla biologiska varelser i relation till sin skapare, avbilden handlar då mindre om våra unika förmågor eller vår funktion som förvaltare av skapelsen. Det faktum att vi i någon mening bär hela den biologiska historien i vår arvs massa, hur generation efter generation tillbaka i miljoner år sammanlänkar oss med allt och alla levande varelser gör att vi alla är besläktade. Människan har ett moraliskt ansvar gentemot skapelsen då hon är medveten om och kan förstå de konsekvenser som till exempel vår högteknologiska kultur orsakar i form av global uppvärmning.

Vad kan vi säga om neandertalarnas teologiska status i relation till det teologiska begreppet *imago Dei*? Det har som sagt historiskt aldrig rått någon större konsensus för hur vi ska förstå begreppet *imago Dei*, min egen position är att den *relationella* tolkningen är den som bäst motsvarar min egen definition av begreppet. Kanske beror det på den kyrkliga traditionen jag tillhör eller så beror det kanske på de kulturella värderingarna som jag bär på, för mig är det relationen som är det centrala och viktiga. Att se och bli sedd, att älska och att bli älskad, att tilltala och att bli tilltalad, att få beröra och att få bli berörd det är det viktiga. Tro för mig sitter inte bara i min kognitiva förmåga att tro på något, eller att kunna formulera mina egna tankar eller att symboliskt eller abstrakt föreställa mig något.

Med andra ord den *substantiella* tolkningen av *imago Dei* motsvarar inte min egen uppfattning om vad jag uppfattar som viktigt i min tro. Jag behöver fortfarande dessa förmågor för att kunna tro men det är inte dem som definierar vad jag tror på. Det är i relationen som vi blir till som människor, utan andra människor är vi ingenting. När vi kan spegla oss själva i andra, som vi också kan se oss själva och det är relationen till Gud som gör oss till avbilder av Gud. När vi speglar oss i Gud blir vi till som människor, Gud är den livsuppehållande kraften utan Gud vore vi ingenting. Samtidigt ger inte den relationella förståelsen en rättvis helhetsbild av vad det är att vara människa, något som Milford tydligt kritiserar.

På sätt och vis kan det vara en styrka att begreppet *imago Dei* inte lätt låter sig definieras, det gör att begreppet måste omprövas hela tiden vilket också gör att begreppet måste prövas mot de ideal som är viktiga i varje enskild kultur. Ett sådant begrepp löper mindre risk att försvinna eller glömmas bort, allt hänger på att vi teologiskt fortsätter att jobba med begreppet. Kanske kommer vi aldrig att bli helt klara över vad *imago Dei* faktiskt innebär och det kan vara en styrka, det gör att vi aldrig kan ta begreppet för självklart och det kräver ständig bearbetning vilket också gör det till ett dynamiskt begrepp.

En dynamik som jag anser att Milford bland annat sätter ord på i sin kritik av de *substantiella* och *relationella* förståelserna av *imago Dei*. Det är upp till varje teolog att reflektera och tolka den egna erfarenheten men också de erfarenheter som den kristna gemenskapen delar av vad det innebär att vara en människa. Det som krävs i det arbetet är en holistisk syn på människan, det är inte längre hållbart att hävda att Guds avbild handlar om någon inneboende essens eller förmåga som gör oss unika och speciella. Hela den mänskliga erfarenheten behöver tas i anspråk när vi formulerar vår förståelse av begreppet. Det är ett arbete som i stort ligger framför oss.

Bibliografi

- "animism | svenska.se". Åtkomstdatum 22 mars 2021.
<https://svenska.se/tre/?sok=animism&pz=1>.
- "argumentum e silentio - Uppslagsverk - NE.se". Åtkomstdatum 19 april 2021. <https://www-ne-se.ezproxy.ub.gu.se/uppslagsverk/encyklopedi/l%C3%A5ng/argumentum-e-silentio>.
- Aubert, Maxime, Adam Brumm, och Jillian Huntley. "Early Dates for 'Neanderthal Cave Art' May Be Wrong". *Journal of Human Evolution* 125 (01 december 2018): 215–17.
- Benton, Adam. "Could Neanderthals Talk?". Åtkomstdatum 2021-02-11.
<https://evoanth.wordpress.com/2013/10/10/could-neanderthals-talk/>.
- Collins, Francis S. *The language of God: a scientist presents evidence for belief*. New York: Free Press, 2006.
- Cunningham, S. David. "The Way of All Flesh: Rethinking the Imago Dei". I *Creaturely Theology: On God, Humans and Other Animals.*, redigerad av Celia Deane-Drummond och David Clough, 100–120. London: SCM Press, 2009.
- Deane-Drummond, Celia. "Are animals moral? Taking soundings through vice, virtue, conscience and imago Dei". I *Creaturely Theology: On God, Humans and Other Animals.*, redigerad av Celia Deane-Drummond och David Clough, 190–210. London, 2009.
- Drell, Julia R. R. "Neanderthals: A History of Interpretation". *Oxford Journal of Archaeology* 19, nr 1 (2000): 1–24.
- Gainé, Simon Francis. "Did Christ Die for Neanderthals?" *New Blackfriars*, 102 (2020): 225–238.
- Grenz, Stanley J. *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2001.
- Gruber, Mayer I. "God, Image of". *Encyclopaedia of Judaism*, 2006.
- Hellspong, Lennart. *Metoder för brukstextanalys*. Lund: Studentlitteratur, 2001.
- Huyssteen, J. Wentzel van. *Ensam i världen?: människans särställning inom naturvetenskap och teologi*. Översatt av Per Lennart Månsson. Nora: Nya Doxa, 2008.
- . "Human Origins and Religious Awareness". *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 59, nr 2 (2005): 104–28.
- "Images of Neandertals". Åtkomstdatum 23 mars 2021.
<http://www.talkorigins.org/faqs/homs/savage.html>.
- "imago Dei - Uppslagsverk - NE.se". Åtkomstdatum 09 april 2021. <https://www-ne-se.ezproxy.ub.gu.se/uppslagsverk/encyklopedi/l%C3%A5ng/imago-dei>.
- Livingston, James C., och Francis Schüssler Fiorenza. *Modern Christian thought*, 2nd ed. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- Marris, Emma. "Neanderthal artists made oldest-known cave paintings". *Nature*, 22 februari 2018. <https://www.nature.com/articles/d41586-018-02357-8>.
- Martin, Craig. *A critical introduction to the study of religion*. Second edition. London ; New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, an Informa Business, 2017.
- McBrearty, S., och A. S. Brooks. "The Revolution That Wasn't: A New Interpretation of the Origin of Modern Human Behavior". *Journal of Human Evolution* 39, nr 5 (2000): 453–563.
- McGrath, Alister E. *Christian theology: an introduction*. 25th Anniversary Sixth Edition. Chichester, West Sussex ; Malden, MA: Wiley, Blackwell, 2017.
- . *Science & religion: a new introduction*. Third edition. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2020.

- Megan, Lynn Even. "From homo stupidus to homo sapiens: Changing and reaffirming the paradigm of human uniqueness through neanderthal descriptions". Master of Arts diss., North Dakota State University, 2015.
- Milford, Stephen. "Substantive or Relational? The Counterfeit choice in the imago Dei debate". *McMaster Journal of Theology and Ministry*, nr 20 (2018): 84–114.
- Mithen, Steven J. *The Singing Neanderthals: The Origins of Music, Language, Mind and Body*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2005.
- "mitokondrie - Uppslagsverk - NE.se". Åtkomstdatum 08 februari 2021.
<https://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/l%C3%A5ng/mitokondrie>.
- Moritz, Joshua M. "Does Jesus Save the Neanderthals? Theological Perspectives on the Evolutionary Origins and Boundaries of Human Nature: Does Jesus Save the Neanderthals?" *Dialog* 54, nr 1 (2015): 51–60.
- Encyclopedia Britannica*. "Mousterian Industry | Anthropology". Åtkomstdatum 22 mars 2021. <https://www.britannica.com/topic/Mousterian-industry>.
- Encyclopedia Britannica*. "Neanderthal - Neanderthal Culture". Åtkomstdatum 12 mars 2021. <https://www.britannica.com/topic/Neanderthal>.
- Pannenberg, Wolfhart. *Anthropology in Theological Perspective*. Edinburgh: T&T Clark, 1999.
- Reich, David. *Who We Are and How We Got Here: Ancient Dna and the New Science of the Human Past*. Oxford Univ Press, 2019.
- Stueve, Megan. "Formed in the Image of God: The Theological Status of Neanderthals". *OKH Journal: Anthropological Ethnography and Analysis Through the Eyes of Christian Faith* 1, nr 1 (2017).
- Sverige och Bibelkommissionen. *Bibeln: Bibelkommissionens översättning : noter, parallellhänvisningar, uppslagsdel*. Stockholm: Verbum : Cordia : Gothia, 2001.
- Tobias Niovaldh. *Animism: The First Religion?*, 2020.
<https://www.youtube.com/watch?v=xoYZ5xNyKbc>.
- White, Randall, Gerhard Bosinski, Raphaëlle Bourrillon, Jean Clottes, Margaret W. Conkey, Soledad Corchón Rodríguez, Miguel Cortés-Sánchez, m.fl. "Still No Archaeological Evidence That Neanderthals Created Iberian Cave Art". *Journal of Human Evolution* 144 (2020): 102640.
- Zilhão, João. "Personal Ornaments and Symbolism Among the Neanderthals". I *Developments in Quaternary Sciences*, Elsevier, nr 16 (2012):35–49.